RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ

FILOSOFÍA DEL CONOCIMIENTO



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

Primera edición: Junio 2002

ISBN: 84-313-2001-X
Depósito legal: NA 1.924-2002

Imprime: Gráficas Alzate, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Índice

III
LA VERDAD

Prólogo

La filosofía del conocimiento ha existido siempre. Desde los mismos orígenes del pensamiento filosófico, los filósofos se han planteado el problema del valor de sus concepciones de la realidad y de la relación entre el conocimiento y las cosas. Esto no es admirable, sino algo normal, si es que la filosofía, desde el inicio, quiso investigar la realidad en toda su amplitud. En muchos presocráticos hay indicaciones concretas sobre el valor y el alcance del conocimiento, sobre los tipos de conocimiento, etc. Lo que no hay de un modo expreso es una parte de la filosofía, un capítulo, dedicado expresamente a estudiar estos problemas.

Esta ausencia no puede llamar la atención. En realidad, la filosofía del conocimiento no puede constituir una ciencia propia, al margen de la metafísica y de la antropología. El conocimiento siempre lo es de alguien y de algo. Conocer es una relación, una adecuación que requiere dos términos, sin los cuales es incomprensible.

Con el nacimiento de la filosofía moderna se plantea expresamente la necesidad de realizar una crítica del conocimiento. Las causas o razones históricas fueron determinantes: el nominalismo de la Baja Edad Media había negado la posibilidad de la metafísica y de la filosofía. Por eso, si se quería volver a hacer metafísica, parecía preciso enfrentarse al reto planteado por el nominalismo. En cierto modo puede decirse que el pensamiento moderno no es sino un intento continuo por superarlo.

Se explica así, aunque no se comparta, que el problema del conocimiento se convirtiera en el primer tema de la filosofía. Ningún moderno quiere empezar a pensar sin hacer, previamente, una crítica del conocimiento. La admiración ante lo real fue sustituida por el afán de seguridad, por el deseo de no engañarse. Dicho de otro modo: la verdad fue sustituida por la certeza. El filósofo moderno, más que saber mucho, quiere estar seguro de que lo que conoce, poco o mucho, sea cierto.

Descartes comenzó por la duda metódica universal; los empiristas ingleses hicieron un estudio psicológico del conocimiento, y Kant sentó a la razón en el

banquillo de los acusados. Esta actitud ha lastrado durante siglos el estudio del conocimiento. Al plantear la crítica como problema previo a cualquier otro, no quedaba más remedio que buscar en la propia razón la posibilidad del conocimiento de lo real. Es decir, se pasaba del objetivismo clásico a un subjetivismo que cerraba la puerta a la trascendencia. Mientras que los antiguos partían de que la realidad es cognoscible, ahora se busca en el sujeto las condiciones que hacen posible conocerla. O sea, ahora se prescinde de la metafísica e incluso de la antropología, las cuales, más que presupuestos, serán resultados de la tarea crítica.

A esto hay que añadir que, por influencia del nominalismo, la época moderna se inaugura con una nueva concepción de la naturaleza y, como consecuencia, con un nuevo modelo de ciencia, o sea, de conocimiento. Al concebirse la naturaleza como una máquina, se prescindía de la causa formal y la causa final. El principio de inercia consagra un nuevo modo de ver la naturaleza opuesto a la visión clásica, según la cual la naturaleza es un principio intrínseco de movimiento.

La ciencia nueva se funda en la inducción. El experimento es el procedimiento normal para formular las leyes que rigen los fenómenos naturales. Un experimento, en realidad, es una pregunta formulada a la naturaleza, pregunta concreta que además no respeta aquello que estudia, pues se realiza determinando previamente las condiciones concretas en las que se desea saber cómo se comporta. Toda pregunta, sin embargo, parte de un prejuicio y, además, condiciona de algún modo la respuesta. Supone un prejuicio porque quien pregunta ya cree saber algo, pues no es posible preguntar más que sobre aquello que se quiere saber. Y condiciona la respuesta porque ésta tendrá que ver con lo preguntado, pero dejará de lado otras muchas cuestiones que pueden ser fundamentales.

Por eso los métodos científicos son, en algún aspecto, reduccionistas. Para formular la pregunta el científico ha de anticipar una hipótesis, una teoría o una ley. La ley no se obtiene de la propia naturaleza sino que, en cierto modo, es una sospecha, una intuición, del investigador. La pregunta, por ser previa al experimento, es siempre hipotética. Y cuando las expectativas del científico se ven satisfechas, sólo puede decirse que va por el buen camino, que su teoría «explica» la realidad. En este sentido la pregunta condiciona y limita la respuesta.

El método experimental no puede alcanzar lo que desde Aristóteles entendemos por metafísica o filosofía primera. No caben experimentos con lo que no es físico; nunca ha habido laboratorios de filosofía y nunca los habrá. La consecuencia del fisicalismo, de confundir el método científico con el único método posible de conocer la realidad, es, necesariamente, el agnosticismo y el relativismo.

Por eso no es atrevido afirmar que la filosofía moderna partió de un mal planteamiento. Basarlo todo en el conocimiento intuitivo, entendido como comprobación empírica, sólo puede llevar a negar la posibilidad de la metafísica y a limitar el valor y el alcance del conocimiento. O a construir un sistema en el que la realidad es dejada de lado, pero que permite que la razón se satisfaga a sí misma con sus propias construcciones mentales.

La ciencia experimental se mueve dentro de los límites del conocimiento marcados por el nominalismo. El idealismo, en cambio, busca la solución identificando lo real y lo ideal o, de una manera menos drástica, haciendo del sujeto el autor del objeto de conocimiento. En cualquier caso, ninguna de esas respuestas logra dar una solución acertada en la que se haga ver cuál es el error de fondo del nominalismo. Más que resolver el problema, lo soslayan, lo dejan de lado.

Aunque los filósofos clásicos y medievales no se enfrentaron con los planteamientos gnoseológicos nominalistas, entre otras cosas porque no fue su problema, pues históricamente es posterior, es preciso volver a ellos para comprender por qué ni siquiera se plantearon esa dificultad. La acusación moderna de que la filosofía clásica y medieval es una filosofía ingenua y acrítica puede ser refutada si se llega a comprender cómo concibieron el conocimiento. Quizás se descubra entonces que el problema que ha cambiado el rumbo de la filosofía estaba mal planteado, es decir, que no es un verdadero problema.

La filosofía antigua y medieval parte de lo real: conocemos, y lo conocido es la realidad. Si no fuera así, si esto no fuera verdad, no sería planteable el problema del conocimiento: la filosofía del conocimiento sería impensable. De ahí que la crítica se entienda como una reflexión, como una vuelta a lo que se sabe que es verdadero. El planteamiento clásico supone, pues, una metafísica y una antropología, a las cuales complementa a la vez que hace avanzar.

La razón no puede ser su propio juez, no puede ser juez y parte; la razón no puede empezar de cero, como si no hubiera conocido nada antes de enfrentarse consigo misma. Lo evidente es que conocemos y que somos capaces de saberlo. Esto es más que suficiente para acabar con los presupuestos del nominalismo. La realidad tiene consistencia propia, no es pura contingencia, no es arbitraria, no carece de *logos*. Es y es cognoscible. Y el hombre es un ser abierto a lo que le trasciende, un ser abierto a la realidad, capaz de situarse, gracias al conocimiento, por encima de la naturaleza para comprenderla y conocer su sentido. Pensar no es fingir teorías, fabricar hipótesis, encerrar a la realidad en una red de conceptos gracias a la cual podemos usarla y manipularla. Según Aristóteles todas las ciencias prácticas nacieron antes que la filosofía, porque ésta busca el saber por el saber, y eso requiere ocio. Hoy podemos darle la vuelta a este argumento: las ciencias experimentales han nacido cuando se ha desechado la filosofía, cuando se ha renunciado a la búsqueda del sentido y nos hemos decidido a dominar la naturaleza al margen de lo que ella sea en sí misma.

Para los clásicos el hombre formaba parte de la realidad, si bien podía situarse por encima de ella gracias al conocimiento. Para la mentalidad moderna la naturaleza es la materia prima para que el hombre construya su propio mundo. En este cambio radical de mentalidad ha influido decisivamente la pérdida de la noción aristotélica de intencionalidad. La intencionalidad del conocimiento y de la voluntad manifiesta de modo patente que el hombre no es su propio fin último, sino un ser abierto que no puede existir al margen de lo que le rodea y, más radicalmente, que no puede llegar a ser lo que es si no se trasciende a sí mismo.

Este es el planteamiento al que es preciso volver para salir de la crisis producida por el pensamiento moderno. Problemas tan actuales como el agnosticismo, el relativismo, el ateísmo, el escepticismo, el nihilismo, etc., se esfuman inmediatamente con solo cambiar de punto de vista. Conocer no es dominar ni controlar, sino aceptar generosamente un don que hace posible el despliegue del propio ser. Aceptar la verdad no es someterse a algo extraño, no es llevar una pesada carga que nos impide caminar. Al contrario, la verdad nos hace libres, nos permite volar alto, encontrar aquello que buscamos «por naturaleza», como diría Aristóteles. Esto es lo que se pretende a lo largo de este breve tratado de Filosofía del Conocimiento.

El libro consta de tres partes en las que se van entrelazando la explicación del conocimiento y las cuestiones críticas. Aunque no se pretende en ningún momento hacer una psicología racional ni una antropología, parece necesario, con todo, explicar en cada caso cómo es el conocimiento humano. Como se acaba de decir, de esto depende la valoración que pueda hacerse luego de cada facultad y de cada operación. Por eso, aunque no se entre en los temas más que de un modo indirecto, era necesario recordar qué es conocer y en qué consisten las distintas operaciones. Junto a esto, se lleva a cabo a continuación el estudio propiamente crítico sobre el valor y el alcance del conocimiento. El tema de la verdad ocupa la última parte del texto.

En la introducción se expone cuál es el objeto de estudio y el método más apropiado para abordarlo. Además, se hace un repaso muy rápido a la historia de esta parte de la filosofía que sirve como preámbulo para comprender sus principales problemas, y las orientaciones de fondo que a lo largo de los siglos se han dado para resolverlos.

El capítulo segundo se dedica a estudiar la naturaleza del conocimiento. No se ha pretendido, como se acaba de decir, más que recordar cómo fue concebido por la tradición aristotélica, de modo que sirva de base para tratar luego los problemas críticos. La exposición se centra en el conocimiento como acto perfecto y en la intencionalidad. Sobre estas dos ideas se fundamenta todo lo que se dirá a continuación, porque constituyen las doctrinas en las que se asienta la concepción realista del conocimiento.

En los capítulos siguientes de la segunda parte se estudian los distintos objetos de conocimiento y el modo de acceder a ellos. En primer lugar —capítulo tercero—, la realidad sensible; luego, pasando ya a la inteligencia, la realidad material y el conocimiento de uno mismo y de las demás personas. Para Descartes el conocimiento propio era más fácil y anterior que el conocimiento del mundo externo; para Hegel el conocimiento de la naturaleza se debía a la alienación de la idea. No es éste el punto de vista que aquí se adopta. Lo que nos dice la experiencia más elemental es que conocerse requiere reflexionar, volver sobre uno mismo como cognoscente de la naturaleza. Si conocer es abrirse a la realidad, lo primero conocido no puede ser el propio conocimiento; la intencionalidad implica salir de uno mismo. Nos encontramos conociendo, y sólo así podemos regresar sobre nosotros mismos.

En el capítulo sexto —ya en la tercera parte— se trata sobre la verdad, es decir, sobre el tema central de la filosofía del conocimiento. Qué es, cuáles son sus sentidos, qué dimensiones tiene, así como cuál es su fundamento, son los puntos fundamentales que hacen posible, luego, analizar cómo se llega a ella y cómo se transmite.

Sobre la evidencia se ocupa el capítulo séptimo. Hoy se plantea con más crudeza el problema de cómo estar seguros de estar en la verdad. Desde un punto de vista externo hay motivos para afirmar que nadie puede asegurar más que otro que él la posee y los demás no. Desde el punto de vista interno, en cambio, hay un criterio que impide que caigamos en la duda o que nos paralicemos. Pero la enseñanza de la verdad, o el diálogo con los demás sobre ella, no puede basarse en otra cosa que en la misma fuerza con que la verdad se nos impone, es decir, sobre la evidencia. No pueden buscarse dos criterios distintos, uno subjetivo y otro objetivo, porque eso llevaría directamente al escepticismo. El diálogo no puede tener otro sentido que hacer que la evidencia se haga presente también en los demás; de ese modo es ella, la verdad, la que se impone, no quien la posee o cree poseerla.

Por último, en el capítulo octavo, se estudian las situaciones en que puede encontrarse la persona ante la verdad. Primero hay que adquirirla; si no se logra esto, aparecen la duda, la probabilidad, la ignorancia, el error, etc. Puede también aprenderse de otros, cosa que todos hacemos con muchos o la mayoría de nuestros conocimientos. Y siempre, sea como sea el modo de llegar a la verdad, es preciso desearla, amarla y aceptarla.

Es fácil adivinar que aquí no se trata más que de introducir a los lectores en los principales temas de la Filosofía del Conocimiento. Como se dice repetidamente en el texto, es preciso conocer muy bien la historia de la filosofía para hacerse una idea precisa de los temas tratados de un modo sintético en estas páginas. Pero si estas páginas ayudan y animan a llevar a cabo esa tarea, habrán cumplido el fin con que fueron concebidas.

I
INTRODUCCIÓN

La filosofía del conocimiento

I. Objeto de la filosofía del conocimiento

1. *El ser como verdadero*

La definición más clásica de la filosofía es la que la entiende como la «ciencia de todas las cosas, por sus causas últimas, a la luz de la razón» [1]; nada de cuanto existe queda fuera de su campo de estudio, y no porque sea la suma de todas las ciencias o una recopilación enciclopédica de ellas, sino porque las estudia desde una perspectiva propia, ajena a todas las demás. La filosofía trata del ser, de la existencia, cosa que, normalmente, dan por supuesto las ciencias que se ocupan sólo de un aspecto de la realidad.

Por este motivo la filosofía debe estudiar también el conocimiento y plantearse, al hacerlo, qué es conocer.

Pero hay otra razón más importante por la que el conocimiento es objeto de la filosofía. El conocimiento no es una realidad que existe junto a otras, como una especie animal convive con otras especies. El pensamiento no es un género dentro de las especies de seres que existen en la naturaleza. El conocimiento, tal y como se entendió desde el comienzo de la filosofía, es tan amplio como el ser; más aún, si sabemos que somos y que hay seres, es gracias a él. Esto indica que el conocimiento, más que un tipo o clase de ser, coincide de algún modo con el mismo ser.

1. «Creemos, pues..., que la definición de filosofía comúnmente aceptada por la escuela tomista contemporánea es plenamente satisfactoria. Dicha definición reza así: la filosofía es el conocimiento de todas las cosas por sus razones últimas, adquirido con la sola luz de la razón natural (*cognitio rerum omnium per altissimas causas, sola rationis lumine comparata*)». VERNEAUX, R., *Introducción general y lógica*, 2ª ed., Herder, Barcelona, 1972, p. 15. La misma definición en ARTIGAS, M., *Introducción a la filosofía*, EUNSA, Pamplona, 1984, p. 20. Cfr. también MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, 7ª ed., Rialp, Madrid, 1970, p. 21.

Aristóteles, que fue el primero en distinguir de un modo sistemático distintas partes en la filosofía, advirtió que el «ser como verdadero» es uno de los sentidos del ser, o, dicho de otro modo, que la verdad, más que un género dentro del ser, es el mismo ser. Pero advirtió también que este sentido del ser no es el primero ni el principal porque existe sólo en la mente.

Si se tiene en cuenta que todo cuanto existe, por el hecho de existir puede ser conocido, entonces hay que concluir que, de algún modo, la verdad y el ser son la misma cosa. Por eso la filosofía del conocimiento no puede ser una «filosofía segunda», como la cosmología o la psicología, sino que forma parte de la «filosofía primera» o metafísica.

La metafísica fue definida por Aristóteles como la ciencia del ente en cuanto ente. Su objeto no es este o aquel ente concreto, sino el ente en cuanto tal. Normalmente se la ha dividido en tres partes: en primer lugar estaría la ontología que, como su propio nombre indica, investiga el ser; el segundo lugar lo ocuparía la teología natural, el estudio de Dios, no sólo porque Dios sea el ser supremo sino porque, según santo Tomás, es el «mismo Ser subsistente» en el que, por tanto, no hay nada que pertenezca al orden categorial; en tercer lugar hay que situar a la filosofía del conocimiento porque todo lo real, además de ser real, puede ser conocido, puede ser también en el conocimiento.

«Ser en el conocimiento» no es un «modo» de ser que las cosas tengan a veces o incluso siempre; más bien hay que darle la vuelta al planteamiento: no es que las cosas estén en el conocimiento, sino que el conocimiento «es» todas las cosas, pues todas ellas son o pueden ser conocidas. De este ser —tan amplio como el ser real— se ocupa la metafísica o filosofía primera, si es que ser conocidas no es algo que le «ocurra» a las cosas sino un nuevo sentido del ser.

No puede perderse de vista, en ningún momento, lo que acaba de decirse: que el ser como verdadero, la verdad, no es un género o un tipo particular de ser; la verdad —el ser en el conocimiento— es un sentido del ser, no reducible a un accidente que se da en la mente. La filosofía del conocimiento es, por todo lo dicho, aquella parte de la metafísica que estudia un sentido del ser: el ser como verdadero.

2. *Planteamiento general*

a) El estudio del conocimiento tiene la peculiaridad de que ha de realizarse mediante el propio conocimiento, lo que quiere decir que, antes de saber qué es conocer, hemos ya de estar conociendo. No es posible, por eso, partir de cero: aquí el conocimiento es, a la vez, juez y parte. Es una ingenuidad, aunque a veces se haya considerado una muestra de madurez, tratar de estudiar el conocimiento como si de las conclusiones de dicho estudio dependiera su propia validez. La filosofía del conocimiento, como la misma metafísica, no puede partir de cero, no puede proceder mediante un método deductivo: situarse ante él y analizarlo no lle-

va a ninguna parte, porque el conocimiento no puede estar «ante» el conocimiento si previamente no se conoce algo ya que «no pensar en nada es no pensar» [2].

b) Sí es posible, en cambio, volver sobre él. La metafísica, o ciencia del ente en cuanto ente, ha de preceder al estudio de uno de los sentidos del mismo ente, porque sólo sabiendo qué es «ser» pueden luego estudiarse los sentidos del ser; más aún, es precisamente al estudiar el ente cuando se descubre que uno de sus sentidos es el ser como verdadero. Cabe, por tanto, describirlo, hacer una fenomenología del conocimiento, pero esto es sólo un paso previo. El verdadero método de la filosofía del conocimiento ha de coincidir con el de la metafísica, puesto que es una de sus partes.

c) También es posible hacer una «crítica» del conocimiento. En este caso no se trata ya de saber qué es, ni de describirlo; la crítica, como se ha entendido históricamente, consiste en estudiar el valor del conocimiento, así como su alcance y sus límites. Evidentemente el conocimiento humano no es absoluto: no conocemos todo, ni todo lo que conocemos lo conocemos del mismo modo; además todos tenemos experiencia de que nos equivocamos con frecuencia. El error, por accidental que pueda ser, es una constante del conocimiento humano. Por eso la filosofía del conocimiento tiene también que investigar qué es la verdad, qué es el error, qué valor tiene el conocimiento verdadero y cuál es su alcance.

d) Así pues, ya tenemos un esquema de aquello que debemos estudiar. En primer lugar habrá que establecer qué es el conocimiento; luego debemos saber qué tipos de conocimiento existen; qué se conoce en cada uno de esos tipos será la tercera tarea; por último habrá que determinar qué es la verdad, o sea, habrá que saber si el objeto conocido coincide con la realidad; como no siempre se da esta coincidencia, habrá que estudiar también aquellos estados o situaciones en los que el conocimiento no logra su fin o lo logra sólo parcialmente.

El conocimiento humano se realiza mediante potencias o facultades; esto es evidente, pues no siempre estamos conociendo. Esas facultades, además, son múltiples, pues hay varios tipos de conocimiento. Esto ha llevado a muchos, a lo largo de la historia de la filosofía, a estudiar el conocimiento como un apartado de la Psicología o de la Antropología. Este punto de vista no es erróneo, puesto que sabemos qué es conocer porque conocemos, pero no es suficiente. La Psicología es una «filosofía segunda», y difícilmente puede estudiar algo que le supera. Sí puede servir, en cambio, y mucho, para determinar los tipos de conocimiento y cómo conoce el hombre, que es el punto de partida para que lo estudie la metafísica.

La *crítica* del conocimiento se convirtió, en la filosofía moderna, en una parte separada y autónoma; más aún, llegó a considerarse como algo previo a toda la filosofía, pues sólo después de conocer el valor y el alcance del conocimiento era posible, según muchos pensadores, ponerse luego a pensar. Pero este planteamiento, como se acaba de decir, es bastante ingenuo. El conocimiento no

2. VERNEAUX, R., *Filosofía del hombre,* 3ª ed., Herder, Barcelona, 1971, p. 39.

espera a ser estudiado para ejercerse. La crítica, por tanto, no puede, en ningún sentido, ser previa al estudio del conocimiento ni a la metafísica.

Otros autores prefirieron darle el nombre de *epistemología* o estudio del conocimiento científico. También esta denominación tiene parte de razón pues lo que nos interesa, sobre todo, es qué podemos conocer «científicamente» sobre la realidad, es decir, no qué impresiones inmediatas o de sentido común tenemos de las cosas, sino qué podemos llegar a conocer con un conocimiento necesario y fundado. Pero el término epistemología reduce el campo de estudio tanto o más que la crítica, y además puede dar a entender que sólo el conocimiento científico es válido, cuando la realidad es que también cuando no nos dedicamos a la investigación científica estamos conociendo.

Otros prefieren hablar de *teoría del conocimiento*. Bajo este nombre se estudiaría todo lo que aquí hemos llamado filosofía del conocimiento. Es, por tanto, una denominación apropiada, porque se extiende a todos los campos desde los que debe enfocarse esta parte de la metafísica.

Como conocer es previo al conocimiento no sólo de un tipo determinado de seres sino incluso del mismo ser, puede decirse que el punto de partida de la filosofía del conocimiento no puede ser el conocimiento científico, ni la crítica del propio conocimiento. El conocimiento, objeto de la filosofía del conocimiento, es previo a todo menos al ser, que es lo que aparece al conocimiento; si no hubiera algo conocido tampoco habría conocimiento, pues conocer nada es no conocer. Por tanto, como ya se ha dicho, hay que partir del conocimiento ordinario y de la metafísica, el primero por ser el objeto de estudio, y la segunda porque proporciona el enfoque adecuado para llevarlo a cabo.

II. Panorama histórico

La historia de la filosofía del conocimiento es tan antigua como la historia de la filosofía, pero no siempre se la ha tematizado del mismo modo ni con el mismo enfoque. Por eso tiene interés hacer un breve repaso histórico de esta ciencia.

1. *Periodo clásico*

1. Ya los presocráticos se plantearon el problema del conocimiento. Aunque conocer sea algo inmediato, Heráclito (540-476 a.C.) advirtió que conocer verdaderamente lo que las cosas son no es fácil ni se produce de un modo espontáneo; por eso afirmó que el *logos* o racionalidad de la naturaleza «gusta de ocultarse», y que la mayoría de los hombres viven con un conocimiento superficial que les impide captar lo que las cosas son realmente[3].

3. Heráclito, DK 22 B 1.

Parménides (n. hacia el 540 a.C.) distinguió entre el conocimiento sensible y el intelectual, y concluyó que sólo el segundo es válido. El primero es la «vía de la opinión» mientras que el segundo es la «vía de la verdad». Con el primero conocemos las apariencias, pero no calamos en el ser mismo de las cosas. Además afirmó que «lo mismo es el ser y el pensar» [4], dando a entender, no sólo que lo conocido es lo real, sino que lo que conocemos es «lo mismo» que lo que realmente existe. Dicho de otro modo, no fue capaz de distinguir distintos sentidos de ser y, por tanto, no subordinó la verdad al ser.

La postura de Parménides, muy drástica, dio lugar al escepticismo de los sofistas. Los sofistas advirtieron que el conocimiento es obra del hombre, que depende de él, y que puede ponerse al servicio de los propios intereses. Concretamente, en aquellas cosas que existen gracias al trabajo del hombre, el conocimiento precede a la realidad y la determina; conocer no es, en este caso, «lo mismo» que ser, sino aquello que hace ser a la realidad. Este es el sentido de la famosa sentencia de Protágoras (480-410 a.C.): «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son» [5]. Lo importante aquí es comprobar cómo fueron descubriendo otros aspectos del conocimiento, en este caso, que sirve para modificar la realidad y ponerla al servicio del hombre.

En la misma línea pero insistiendo más en ello, Gorgias (483-375 a.C.) separó radicalmente el ser y el conocer. Si sobre un mismo asunto caben muchas opiniones diversas e incluso opuestas, no puede decirse que conozcamos la realidad. Más bien hay que afirmar que el conocimiento está al servicio de los propios intereses, que es un instrumento para lograr lo que nos proponemos, para convencer a los demás y, en definitiva, para triunfar en la vida. La manipulación, la propaganda, la retórica, están, efectivamente, en función de intereses personales, y esto fue lo que descubrió este sofista.

2. Contra el relativismo y el escepticismo sofista, Platón (427-347 a.C.) sentó la tesis de que el verdadero conocimiento tiene por objeto realidades trascendentes, permanentes, únicas, eternas e imperecederas. Los conceptos no son invenciones de la mente, sino que nos dan a conocer esos modelos ideales que son lo «realmente real». Platón descubrió unas características de los objetos pensados, ya enumeradas, que, sin embargo, trasladó a las Ideas, a las realidades sobre las que versa el conocimiento racional. Según él existe el bien en sí, el hombre en sí, etc. Como las Ideas no son accesibles porque existen en un mundo distinto del nuestro, su conocimiento es posible sólo porque el alma, que preexiste a su unión con el cuerpo, las recuerda cuando encuentra en el mundo sensible copias de esos modelos ideales. Los sentidos, en cambio, no pueden acceder al mundo de las Ideas sino que conocen el mundo sensible, siempre en cambio, del que no es po-

4. PARMÉNIDES, DK 28 B 3.
5. PROTÁGORAS, DK 80 B 1.

sible un conocimiento cierto y verdadero porque, por no ser inmutable, no puede ser definido, es decir, conocido de un modo fijo.

La propuesta de Platón, dirigida contra los sofistas, implica un dualismo que, más que resolver el problema, lo complica. El mundo inteligible, objeto de la razón, y el mundo sensible, objeto de los sentidos, guardan cierta semejanza, pero están separados de tal modo que no es posible unificarlos. La sensibilidad impide el verdadero conocimiento y es el origen de la diversidad de opiniones; la razón, para alcanzar su objeto, ha de volver la espalda a lo sensible y ascender paso a paso hacia las verdaderas realidades. La solución platónica supone una descalificación del conocimiento sensible y, en general, del cuerpo. El hombre propiamente es sólo el alma que, por un castigo, está encerrada temporalmente en la cárcel del cuerpo.

3. En Aristóteles (384-322 a.C.) encontramos ya un verdadero tratado de psicología y un estudio detenido de cada una de las facultades de conocimiento. El hombre no es un alma castigada a unirse a un cuerpo, sino una unidad sustancial en la que el alma es la forma del cuerpo. Por eso no podía admitir la doctrina platónica del conocimiento. Su crítica a Platón puede resumirse en la siguiente afirmación: «el lugar de las ideas es la mente» [6]. No existe el mundo de las Ideas sino que los conceptos, obtenidos mediante la abstracción de las condiciones materiales, nos dan a conocer la esencia de las cosas. Conocimiento sensible e intelectual no se oponen sino que se complementan; más aún, el conocimiento comienza siempre por los sentidos y, a partir de las imágenes sensibles, la inteligencia lee en el interior de la realidad aquello que la constituye en su ser.

Especialmente importante es su explicación de la intencionalidad del conocimiento: conocer no es conocer formas o ideas, sino la misma realidad gracias a que el intelecto «se hace» o identifica con la forma del objeto conocido [7]. Conocer no es, pues, poseer una «representación» o copia de una cosa, sino que el intelecto en acto «es» lo conocido en acto, porque asimila la forma del objeto conocido. Esta doctrina constituye la base de toda filosofía del conocimiento «realista», pues la historia ha mostrado hasta la saciedad que, si se niega, no puede explicarse cómo ni por qué conocemos la realidad.

Mantener la distinción entre conocimiento sensible e intelectual y, a la vez, su relación, supuso un problema que Aristóteles resolvió postulando la existencia del «intelecto agente», una luz intelectual que ilumina las imágenes sensibles poniendo al descubierto, en ellas, su contenido inteligible. Esta doctrina, apenas esbozada, dio lugar más tarde a diversas interpretaciones, pero fue la base

6. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 4, 429a 27.

7. «En el lenguaje filosófico común, los objetos de *conocimiento considerados como conocidos* son llamados "nociones", "conceptos", incluso "ideas"». GILSON, É., *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1970, p. 286. El término «forma» deriva también de «idea» (*eidos*), que significa representación, aspecto y, en ocasiones, incluso esencia.

para solucionar el dualismo que desde los presocráticos había dominado en las teorías gnoseológicas.

4. En la época del helenismo las teorías del conocimiento se formulan con un interés moral predominante. Estoicos y epicúreos buscan, ante todo, una concepción del hombre y de la naturaleza que sirva de base a sus doctrinas éticas. El estoicismo afirmó que existe un *logos* universal que rige el universo y al que debe adecuarse la conducta para llevar una vida sin sobresaltos. La tarea del hombre es conocer el lugar y la función que debe cumplir dentro del orden del universo. La aceptación del destino o providencia debe llevarnos a la *apatía*, a vivir desapasionadamente, sin entusiasmarnos por lo que nos parece favorable y sin desanimarnos ante lo adverso. Aunque defendieron la racionalidad de la naturaleza, concibieron al hombre como un ser que debe vivir de acuerdo con ella, sin más meta que llevar una vida tranquila. La ley natural, tal y como la concibieron, es inmanente al mundo, y más que situarnos por encima de la naturaleza, debe llevarnos a vivir en armonía con ella.

Los epicúreos sostuvieron una teoría materialista en la que el conocimiento se explica por la formación de «ídolos» o copias de la realidad física producidas por el choque de los átomos sobre los sentidos. Este realismo tan ingenuo, que explicaba el conocimiento como un fenómeno físico, sin dudar nunca de la verdad de lo que sentimos pues es la base de nuestra conducta, está al servicio de una ética hedonista en la que el bien se identifica con la ausencia de dolor y la felicidad con la tranquilidad de ánimo.

Más trascendencia tuvo, en cambio, la doctrina de Pirrón (365-270 a.C.): el escepticismo. Con numerosos argumentos trató de demostrar que no conocemos la realidad sino sólo los fenómenos o impresiones subjetivas que las cosas producen en nuestras facultades de conocimiento. El conocimiento no nos muestra la realidad, pero sirve para que nos manejemos en la vida, pues los sentidos no nos manifiestan lo que las cosas son sino lo que nos conviene o lo que nos es perjudicial.

En estas doctrinas el conocimiento está en función de la vida, y no la vida en función de la verdad. Aunque no nieguen la libertad, «sabio» es quien usa del conocimiento para la autoconservación, la *ataraxia* o la impasibilidad. En las tres corrientes se parte del principio de que la vida no tiene alcance trascendente, y que mediante el conocimiento hemos de buscar el modo de pasarla del mejor modo posible, sin más esperanza que la de vivir sin enfrentarnos a la realidad. En el fondo, puesto que sus teorías del conocimiento sirven a un ideal de vida, las tres son voluntaristas, entendiendo por voluntarista toda doctrina que sitúa la voluntad por encima y por delante de la inteligencia.

2. *La filosofía cristiana*

1. El cristianismo supuso un cambio notable en la concepción del conocimiento. De entrada afirma que la razón puede conocer a Dios, Creador y fin últi-

mo, y que dicho conocimiento nos dará las pautas o normas para conducir la vida hacia una meta que nos trasciende.

San Agustín (354-430), apoyándose en el neoplatonismo, concibió el conocimiento racional como efecto de una iluminación de Dios gracias a la cual, a partir del mundo sensible, llegamos a la verdad de las cosas, verdad que no se encuentra en ellas mismas sino en los modelos eternos queridos y pensados por Dios. En cierto modo puede decirse que situó el mundo de las Ideas de Platón en la mente divina; el acceso a ese mundo, que nos trasciende, lo hace posible el mismo Dios que, siendo más íntimo a nosotros que nosotros mismos[8], nos lo da a conocer.

Para llegar a la verdad hace falta una ascesis que nos eleve por encima de las cosas sensibles y nos permita aspirar a los verdaderos bienes. El conocimiento verdadero depende, por tanto, de la rectitud de la voluntad que, inquieta ante lo perecedero y mudable, se vuelve hacia Dios.

La tradición medieval agustiniana tuvo, por eso, un marcado carácter voluntarista. Es el deseo de Dios, el anhelo de la verdad y del bien, el que mueve a la razón hacia la trascendencia. La verdad es un don que se nos concede y hemos de aceptar rindiendo nuestras pasiones y nuestras malas inclinaciones.

La teoría de la iluminación llevó en la práctica a no separar la fe y la razón: si se acepta la fe, la razón investigará para comprenderla mejor, y cuanto mejor la conozca, más crecerá la fe. «Cree para entender y entiende para creer» resume el camino del alma hacia la verdad.

2. La tradición aristotélica tiene su principal representante en santo Tomás de Aquino (1225-1274). La inteligencia es una chispa de la inteligencia divina, aquello que hace que el hombre esté por encima de la naturaleza y pueda aspirar a conocer y amar a Dios. Pero esa chispa no se recibe en cada acto de conocimiento, sino que reside en nosotros mismos, en el intelecto agente que, mediante la abstracción, nos permite conocer el ser de las cosas.

Es cierto que en el hombre existe una tendencia al bien que no puede colmarse con ninguna realidad finita, pero la voluntad sigue siempre a la razón y debe ser guiada por ella. El objeto propio de la inteligencia es el ser, lo que significa que la inteligencia es potencialmente infinita, es decir, que puede conocerlo todo; sin embargo, en el caso del hombre, el conocimiento parte siempre de los datos de los sentidos, y conoce antes la esencia de los seres sensibles que la de las realidades espirituales, a las que sólo puede acceder por analogía. Llegar a la verdad no es fácil porque estamos inclinados al mal y al error, pero es posible siempre y cuando la voluntad no la desvíe de su objeto.

La postura de santo Tomás es más matizada que la agustiniana porque mantiene un equilibrio entre la razón y la voluntad. La razón se basta a sí misma para

8. Cfr., SAN AGUSTÍN, *Confesiones,* III, 6, 11.

llegar a la verdad; lo que hace falta es que no se vea oscurecida por las pasiones o por los deseos desordenados. Más aún, es la razón quien descubre la ley natural iluminada por un hábito innato, la sindéresis, que orienta su uso práctico. Los bienes necesarios para la vida se adivinan porque la razón conoce la conveniencia entre las cosas y las tendencias humanas, pero sobre ellas hay una tendencia «natural» cuyo objeto es el bien en sentido absoluto. Hacer que esta tendencia, la voluntad, dirija la vida entera, exige que el hombre se revista de una segunda naturaleza, fruto de la razón, la libertad y el esfuerzo, formada por las virtudes intelectuales y morales, que le facilite y le resulte «natural» vencer la resistencia de las malas pasiones.

La doctrina tomista manifiesta el optimismo cristiano sobre el hombre. Es cierto que el pecado original ha oscurecido la inteligencia y debilitado la voluntad y que sin la ayuda de la gracia es imposible vivir como lo que somos, pero la naturaleza no está corrompida, puede ser sanada y elevada. El fin sobrenatural no sólo no se opone al ser del hombre sino que exige su perfeccionamiento; por eso, cuanto más se desarrollen las virtudes humanas, más fácilmente se logrará el destino eterno.

3. Aunque santo Tomás logró conciliar la doctrina aristotélica con los datos de la Revelación divina, muchos vieron en aquella un peligro para la fe. En la tradición aristotélica árabe y judía, y en algunas corrientes de pensamiento cristianas, el aristotelismo era considerado como un sistema capaz de dar respuesta a todas las preguntas del hombre; la fe, en ese caso, debía ser interpretada de acuerdo con los resultados de la razón y no al revés.

Frente a esto los teólogos de la tradición agustiniana insistieron en la prioridad de la voluntad y limitaron el alcance de la razón. La distinción entre conocimiento intuitivo y abstracto, ajena al aristotelismo, limitó el conocimiento humano a aquello que podemos conocer directamente, o sea, a las realidades materiales. La razón, en cambio, sólo puede «pensar» pero no «conocer»: su misión es elaborar teorías y explicaciones más o menos convincentes pero siempre hipotéticas. Ninguna explicación puede ser la verdadera, la que explique realmente el porqué de las cosas, porque Dios, todopoderoso, crea libremente, sin atenerse a ninguna razón, sin sujetarse o someterse a un plan previo que limite su poder. La criatura, fruto de un acto voluntario creador, carece, por tanto, de consistencia propia, es pura contingencia, y no posee una esencia que determine su modo de ser de un modo permanente.

Una vez negadas la causa formal y la causa final —pues Dios no se subordina a ningún proyecto ni necesita razones para hacer lo que hace—, se obtuvieron las consecuencias lógicas: puesto que no existen esencias comunes a muchos individuos, tampoco puede haber ideas que las representen. Las ideas universales no nos dan a conocer la realidad, sino que son elaboradas por el conocimiento abstracto tomando como criterio alguna nota o propiedad común a varios individuos. Las ideas, por tanto, son «ficciones» de la mente, útiles para clasificar los objetos, pero estériles como fuentes de verdadero conocimiento.

Esta doctrina se conoce con el nombre de «nominalismo», pues interpreta las ideas como meros nombres comunes que aplicamos a las cosas, carentes de contenido inteligible. De las cosas sabemos con certeza si existen o no existen (conocimiento intuitivo), pero a partir de ahí todo son explicaciones más o menos razonadas con las que tratamos de dar sentido a la realidad.

El nominalismo, derivado del voluntarismo, tuvo, con todo, un lado positivo; aunque negó la posibilidad de la metafísica, hizo posible la ciencia experimental, pues puso las bases para una nueva concepción de la naturaleza (el mecanicismo) y unos nuevos métodos de conocimiento que, renunciando a conocer el ser de las cosas, buscaban sólo leyes o regularidades en la naturaleza.

3. *La época moderna*

1. Nada tiene de extraño que después del nominalismo la filosofía entrara en una crisis profunda, pues para un nominalista no es más que un conjunto de teorías hipotéticas, de explicaciones inventadas por los filósofos para darse a sí mismos una razón que dé sentido a la realidad y al mismo hombre.

Por eso Descartes (1596-1650), el padre de la filosofía moderna, tuvo que buscar un nuevo modo de hacer filosofía en el que la mente dejara de «fingir» explicaciones y se atuviera a datos absolutamente indudables.

Para ello comenzó por dudar del conocimiento: los sentidos nos engañan, nos equivocamos frecuentemente al razonar, quizás no distingamos la vigilia del sueño y, por último, como ficción para detener en seco a la razón, imaginó que tal vez existe un genio maligno y poderoso que hace que nos equivoquemos incluso en lo que nos parece más evidente. Con todos estos argumentos, más voluntaristas que razonables, Descartes puso en entredicho la evidencia objetiva: ninguna idea es evidente porque quizás no represente nada real. ¿Cómo ponerse a pensar en esta situación? Al dudar de las ideas —todas pueden ser falsas—, deberá ser el sujeto quien determine qué es razonable, qué le satisface y qué no.

Descartes piensa que incluso aunque todo lo que conoce sea falso, lo indudable es que piensa, que hay un yo, un sujeto pensante. Como además cree saber qué es pensar —el pensar puro sin objeto pensado, pues los objetos han sido desechados gracias a la duda—, adoptará como criterio de certeza que todo lo que la mente conciba clara y distintamente ha de aceptarlo como verdadero. Suprimida la certeza objetiva —la que proviene del propio objeto pensado—, Descartes la sustituye por la certeza subjetiva: cuando la mente concibe algo de tal modo que nada en el objeto escapa a su mirada, no es posible, razonablemente, dudar. Si antes la seguridad provenía del objeto, ahora procede del sujeto.

Evidentemente, se trata de un nuevo modo de filosofar: el sujeto ha de cribar todo lo que aparece ante su mirada y ha de decidir qué ideas le merecen confianza y cuáles no. La admiración, que era el origen de la filosofía en el pensa-

miento clásico, es ahora un obstáculo, porque si la mente se embriaga del objeto conocido, si no lo controla y lo examina hasta hacerlo claro y distinto, se dispersa, pierde el control y acaba en el error. Además, al centrar la atención en el objeto pensado y al poner en duda que represente algo real, Descartes pierde la intencionalidad del conocimiento y la sustituye por el principio de causalidad: las ideas, representen o no a la realidad, son causadas, ya sea por un estímulo externo, por el propio sujeto o por Dios, y remiten a lo real como a su causa, no como a lo conocido (que es siempre la idea).

Descartes es nominalista, pues para él las ideas no nos dan a conocer la realidad sino unos atributos y modos que no son más que la impresión que la realidad produce en nosotros. Pero piensa que ha logrado frenar en seco a la razón, es decir, que al someterla a control le ha impedido fingir por su cuenta. Descartes no quiere razonamientos sino intuiciones, y a eso van dirigidas las reglas del método, reglas que sustituyen a las leyes de la lógica.

La importancia del experimento cartesiano es tremenda. Descartes ha dudado incluso de la evidencia objetiva y ha dado argumentos para no fiarse de ella. Conocer no es ya abrirse a la realidad, aceptarla como es, sino encerrarse en uno mismo para examinar todos los datos y someterlos a un control: sólo lo que a uno le parezca claro y distinto pasará la prueba; lo demás debe desecharse. El sujeto no busca ya la verdad sino seguridad, no equivocarse nunca, aunque para ello haya de limitar la capacidad de la razón. La certeza subjetiva es lo distintivo de la filosofía cartesiana; dejarse llevar por la realidad, aceptar sencillamente la verdad que se nos ofrece sería, desde este punto de vista, una ingenuidad propia de un pensador inmaduro. Puesto que el pensamiento es obra del sujeto, ha de ser él y sólo él quien decida qué es verdadero y qué no.

En la filosofía clásica la búsqueda de la verdad era un riesgo, una empresa en la que la persona se embarcaba sin saber dónde podía llevarle y qué iba a significar para su vida. Ahora no es así. La filosofía es el modo como el sujeto controla y se autocontrola, un medio para lograr la autonomía, para no tomar ninguna decisión sin saber previamente y a ciencia cierta adónde se dirige. Descartes no quiere sorpresas, no quiere que ninguna idea se anticipe a la actitud de control del sujeto: lo primero es estar vigilantes, despiertos, y sólo así dar cabida a las ideas, de modo que podamos decidir cuáles conocemos con claridad y distinción y cuáles no. Por eso su filosofía es crítica: el objeto pensado ha de ser sometido a un estudio exhaustivo antes de ser aceptado.

2. Descartes marcó el camino a seguir, y sus sucesores sacaron las consecuencias. Aunque parezca extraño, los empiristas son discípulos de Descartes. A pesar de negar que hubiera ideas innatas, les fue fácil, siendo fieles a Descartes, comprobar que el *cogito* no es más que una constatación empírica, un hecho de experiencia. Si el yo o sujeto pensante no es pensado, la afirmación de su existencia es posible no porque sea una idea innata, sino porque puede constatarse mediante la experiencia interna.

Para el empirismo todo nuestro conocimiento proviene de los sentidos, y no sólo eso, sino que no se extiende más allá de lo que ellos nos dan a conocer. Es verdad que elaboramos ideas complejas, pero sólo son verdaderas si pueden ser referidas a una impresión sensible; en caso contrario no dejan de ser ficciones de la mente, de modo que podemos «pensar», por ejemplo, en un caballo con alas, pero no podemos afirmar nunca que exista, que sea real.

Lo malo es que, además de los caballos alados, tampoco tenemos conocimiento sensible de la sustancia ni de la esencia de ningún ser. Por eso, las ideas correspondientes a estas realidades no son verdaderas, sino que no pueden ser otra cosa que meros nombres comunes que aplicamos a varios individuos en los que creemos ver alguna nota o propiedad común (nota o propiedad sensible, naturalmente).

El empirismo también es un criticismo. Lo primero que hace un filósofo empirista es investigar el origen de nuestras ideas, y luego tratar de fijar el alcance y el valor del conocimiento. No podemos ponernos a pensar mientras no sepamos qué podemos conocer con certeza y qué queda más allá de nuestras capacidades. En él encontramos también, con otros nombres, la distinción entre conocimiento intuitivo y abstracto; el intuitivo es la experiencia sensible, y el abstracto son las ideas complejas que formamos combinando impresiones. Toda idea que no se corresponda con una impresión carece de valor, porque no podemos saber si es verdadera o falsa. El único modo de llegar a la verdad es contrastando nuestras teorías y pensamientos con la experiencia: si la prueba es positiva, la teoría será tenida por verdadera; si no lo es, será falsa.

Por este procedimiento el conocimiento queda limitado al conocimiento sensible, que es la piedra de toque de todo lo que podamos «pensar».

Llevada al extremo, la postura empirista desemboca en el escepticismo; y eso fue lo que hizo Hume (1711-1776). Para este autor no conocemos la realidad sino sólo las impresiones subjetivas: fenómenos o apariencias que no sabemos si se corresponden con algo existente fuera del propio sujeto. Por eso su postura se denomina «fenomenismo escéptico».

3. Kant (1724-1804) es el filósofo crítico por excelencia. Sus tres obras principales llevan por título, respectivamente, *Crítica de la razón pura, Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*. Kant estaba convencido de que la tarea crítica debía ser la introducción a todo intento de hacer metafísica. Pero el criticismo de Kant no es absoluto, sino que parte de unos «hechos» que considera indiscutibles, a saber, la existencia de las matemáticas y la física como ciencias y la existencia de la conciencia moral. Lo que Kant se plantea, en cambio, es la posibilidad de la metafísica o, dicho en otros términos, la posibilidad de conocer la realidad en sí y no sólo nuestras representaciones o fenómenos.

La respuesta de Kant a esta pregunta, como era de esperar, pues todo criticismo acaba siempre igual, es negativa: la inteligencia no puede conocer los *noúmenos*, la realidad en sí.

Influido por el planteamiento racionalista —ya generalizado y, por tanto, propio de la modernidad, más que de esta o aquella corriente filosófica—, Kant estaba convencido de que, al conocer, la razón aporta algo a lo conocido, que conocer es, en cierto modo, construir el objeto conocido. La razón de esta convicción la hemos visto al estudiar la postura cartesiana: para la filosofía moderna ser evidente es «ser hecho evidente por el pensamiento»; aceptado este planteamiento, la postura de Kant es consecuente: si la evidencia la aporta el sujeto, no la realidad, conocer es, en mayor o menor medida, «construir» el objeto de conocimiento. Por eso Kant afirma que, al conocer, no es el pensamiento quien se adecua a la realidad, sino ésta la que se adapta al modo de ser del cognoscente.

Kant es un autor decisivo para la historia de la crítica del conocimiento. No tanto por su radicalismo como por su coherencia, pues obtuvo todas las consecuencias posibles de una postura verdaderamente criticista. Tanto es así que, después de él, no pocos filósofos modernos han dado por sentado que es imposible ser «realista», afirmar que la realidad puede ser conocida.

Pero por difícil que parezca, aún cabía ser más drástico que Kant. El autor en el que el criticismo es llevado al extremo es, sin duda, Hegel (1770-1831).

4. Todos los filósofos críticos deseaban, gracias a la crítica, conocer el alcance y los límites del conocimiento. El caso de Hegel es distinto, porque su intención no es tanto realizar una crítica del conocimiento como construir una filosofía que tenga valor absoluto y que, por ello, no parta de ningún presupuesto. El intento de Hegel es, radicalmente, partir de cero, no dar nada por supuesto, no admitir, en el punto de partida, ningún prejuicio, ninguna verdad que no sepamos con toda certeza que lo es. Y, a partir de ahí, agotar la capacidad de pensar, pensarlo todo. En una palabra: Hegel pretende el saber absoluto.

Para ello, naturalmente, ha de adoptar una postura crítica, pero distinta de las que hemos visto hasta ahora. Los filósofos anteriores sabían que conocemos cosas, pero desconfiaban de que ese conocimiento fuera verdadero. Hegel va a cambiar los términos del problema: no va a dar por hecho que conocemos algo, sino que va a intentar «empezar a pensar». Por eso su actitud será la siguiente: ¿qué pensamos cuando empezamos?, ¿qué es lo mínimo pensable? Más aún: si cuando empezamos a pensar aún no pensamos nada o casi nada, ¿cuál es el acto de pensar mínimo? Hegel responde: en el inicio no hay ni inteligencia que piense ni objeto pensado. Pensar es iluminar con la luz intelectual el objeto pensado; por eso lo mínimo es la luz intelectual, luz que no ilumina nada, pero que se reconoce a sí misma como la luz que hace cognoscibles todas las ideas. Lo primero es, pues, la presencia mental: ni el pensar ni lo pensado, sino la presencia con la que el pensar intentará pensar algo. Esta presencia, naturalmente, es a la vez inteligente e inteligible, pensar y ser, la identidad —aún mínima— de sujeto y objeto. Al irse intensificando, esta luz se hará, al mismo tiempo, más inteligente y más inteligible y, de ese modo, irá aumentado el saber y lo sabido. Al pensar se «crea» el objeto pensado, de modo que, al final, no queda nada por pensar.

Como es fácil comprender, esta postura identifica el ser y el conocer, de modo que la teoría del conocimiento de Hegel será, simultáneamente, una metafísica. El ser será lo pensado, el objeto fruto del pensamiento.

Hegel cree haber logrado eliminar todo supuesto, todo prejuicio, todo conocimiento previo a la actitud vigilante de la mente: en su filosofía la crítica no es necesaria porque no hay nada que criticar, no hay ningún pensamiento previo al pensamiento crítico. Hegel no ha sido «sorprendido» por ninguna idea ante la cual su mente no haya estado vigilante. Hegel cree que todo lo que piense será posterior a la evidencia previa subjetiva, ante la que ha de someter a juicio todo contenido de conciencia. Si, como hemos repetido, la evidencia la ha de aportar el sujeto, Hegel cree haber logrado, en el inicio del pensamiento, la evidencia a cuya luz serán iluminados todos los objetos.

¿Qué decir del intento hegeliano? ¿Ha logrado incluso superar la actitud crítica, que sería ya innecesaria una vez que la mente no es nunca sorprendida por ninguna idea sin haberla hecho previamente evidente? El examen de la postura hegeliana no es posible hacerlo ahora pues, como se ha dicho, su gnoseología implica una metafísica. Pero basta de momento advertir que Hegel se equivoca: no es posible, por decirlo así, mantener la mente en blanco a la espera de que sea ocupada por unos contenidos, porque no es posible pensar sin pensar algo. Dicho de otro modo: pensar nada es no pensar, pues no cabe un pensar sin algo pensado, ni algo pensado sin un pensar que lo piense. La presencia mental no es anterior al objeto, por eso puede decirse que el objeto antecede siempre al pensamiento ya que, como advertía Aristóteles, «se piensa, y se ha pensado»[9]: no hay un tramo «oscuro» o vacío en el pensamiento, nunca ocurre que al pensar no pensemos nada. El pensamiento no es un movimiento que sólo después de un largo esfuerzo y de un cierto tiempo consiga su objetivo. Si pensamos, ya estamos pensando. Hegel se ha equivocado. La luz de la inteligencia, que, según él, es a la vez ser, no es autotransparente porque, como ocurre con la luz física, la propia luz no se ve, lo que se ve son los objetos iluminados. La presencia mental, la luz que ilumina «lo» conocido, se oculta, no aparece nunca.

La propuesta hegeliana tiene cierta grandeza; si Hegel tuviera razón quizás fuéramos dioses. Además de panteísta, Hegel es un gnóstico, un hombre que cree haber escrutado la razón que rige el universo, y con la que, por tanto, se ha identificado. Ha descubierto el secreto escondido en el Verbo desde toda la eternidad. La Encarnación no requiere de un cuerpo concreto porque ha tenido lugar desde la creación del hombre, y ha culminado cuando la humanidad ha alcanzado el saber absoluto. Pero Hegel falla en lo más elemental: en advertir que pensar no es lo primero, lo previo; que pensar requiere —antes— objeto pensado. O dicho en otros términos, que pensar exige que antes exista la realidad, el ser, que pueda ser objetivado por la razón.

9. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048b 20.

5. Una reacción contra los excesos del racionalismo y del idealismo moderno, coincidente con la época de la Restauración que siguió a la derrota de Napoleón, fue el «tradicionalismo», que se desarrolló sobre todo en Francia, y cuyos principales representantes fueron J. de Maistre (1753-1821), L. de Bonald (1754-1840) y F. R. de Lamennais (1782-1854). El pensamiento ilustrado y el idealismo situaron la razón por encima de la Revelación, de modo que ésta debía ser «depurada» de sus elementos míticos e interpretada de acuerdo con la filosofía del momento. Razón y Revelación no podían oponerse, y por tanto, no podía haber nada en la Sagrada Escritura que no pudiera ser comprendido, o que obligara a rectificar el pensamiento. Hegel, por ejemplo, situaba la religión por debajo de la filosofía, que, según él, era una forma superior de conocer la verdad, pues la religión no la expresa de un modo racional sino imaginativo.

Para el tradicionalismo la razón individual es limitada y está expuesta al error, pues su único criterio de verdad es la certeza, siempre subjetiva; esto explica, desde su punto de vista, el avance del ateísmo, el panteísmo y el materialismo. Partiendo del agnosticismo kantiano, afirma que la razón es incapaz de alcanzar las verdades de la trascendencia y, por tanto, de hacer metafísica.

El verdadero criterio de certeza no es la subjetividad, sino la tradición, es decir, la razón general o sentido común, que se basa en la revelación primitiva de Dios a nuestros primeros padres y en la Sagrada Escritura. El pensamiento moderno creía que se podía llegar al saber absoluto. El tradicionalismo, en cambio, defiende que dicho saber es propio de Dios, y que el hombre sólo puede aportar «razones» y «nociones» más o menos confusas para explicar la realidad. Por eso, apartarse de la verdad revelada no aumenta nuestro conocimiento sino que lo oscurece y confunde. Como la verdad sólo puede buscarse en el conocimiento divino, es preciso admitir que el lenguaje, que es la expresión natural del pensamiento, no puede venir sino de Dios, y en él, o sea, en la tradición, que se manifiesta en las creencias comunes de la humanidad, es donde hemos de rastrear las huellas de la revelación primitiva. Nuestras ideas deben, pues, contrastarse con la razón general, pues sólo ésta «es la regla de la razón particular de cada hombre, como la razón de Dios, primitivamente manifestada, es el principio y la base de la razón humana» (Lamennais).

El tradicionalismo influyó en la teología y dio lugar al «fideísmo», defendido por algunos pensadores, casi todos conversos, entre los que destacan L. Boutain, E. Bonnechose, E. de Regny y T. de Ratisbona. Para estos autores la fe es el único criterio seguro de verdad, y como la razón es siempre sospechosa, ha de aceptar la verdad revelada no porque haya motivos racionales para hacerlo (los preámbulos de la fe), sino porque en el hombre existe un gusto o sentimiento natural por la verdad que le impulsa a adherirse a la palabra de Dios y a desconfiar de sí mismo.

Tanto el tradicionalismo como el fideísmo fueron condenados por la Iglesia. En realidad, defendían posturas agnósticas en las que el acto de fe carecía de fundamento y era, o debía ser, fruto del sentimiento y de un acto voluntario irracio-

nal y ciego. Años más tarde el Concilio Vaticano I definió que la razón puede conocer la existencia de Dios y que la fe en la Revelación divina, siendo un don de Dios, no sólo no se opone a la razón sino que la perfecciona y eleva.

4. *La gnoseología de la época contemporánea*

1. Hegel construyó un magnífico edificio que comprendía todo lo real; en su sistema todo se explica, todo tiene una razón de ser, todo encaja y no hay ninguna pieza suelta. La naturaleza, la vida, la historia, el Estado, la sociedad civil, el arte, la religión, todo lo que el hombre ha hecho y ha pensado no es más que el desarrollo de un Sujeto Absoluto que se ha encarnado en la mente de Hegel. ¿Qué quedaba por pensar después de Hegel si todo lo pensable había sido pensado y toda la capacidad de pensar había sido ya agotada?

Contra esto se levantó inmediatamente la «filosofía de la sospecha». Nietzsche (1844-1900) estaba convencido de que, detrás de ese sistema imponente que daba razón de todo, había una intención, una voluntad, un deseo de control: al racionalizarlo todo, el filósofo ha creado una coartada, una excusa para justificar su modo de vivir, para no ser culpable de lo que hace. En el fondo, según Nietzsche, el pensamiento no es más que el instrumento de la voluntad mediante el cual ésta se autojustifica, se convence a sí misma de que lo que quiere es bueno. Pero en realidad es la manifestación de una voluntad débil, de una voluntad tímida que no se atreve a querer si no es dando explicaciones y buscando excusas.

El vitalismo de Nietzsche es, pues, un irracionalismo. Somos «voluntad de poder», y no tenemos necesidad de dar cuenta a nadie de lo que hacemos. La razón es el instrumento que la voluntad usa para realizar sus proyectos, los cuales no son ni buenos ni malos, porque no pueden ser juzgados con un criterio externo a la propia voluntad que los quiere. El superhombre, el hombre que sabe que es voluntad de poder, crea sus propios valores sin más criterio que su propio querer, sin someterse a normas, sin aceptar preceptos dados por otro, sin someterse a nada ni a nadie. Por eso el modelo ideal de vida es el artista; como el artista crea sus obras de arte siendo creativo y sin copiar modelos ajenos, el superhombre se crea a sí mismo de modo espontáneo y natural.

El criticismo, la filosofía que quería comenzar por controlar la inteligencia para que ninguna idea se nos «colara» sin haber sido controlada, desembocó en el vitalismo de Nietzsche. Ese afán de control no es otra cosa que deseo de seguridad, miedo ante la vida, timidez y represión del deseo de vivir en libertad. Éste fue el diagnóstico de Nietzsche.

2. También Marx (1818-1883) es un filósofo de la «sospecha». Las teorías no son más que expresión de las condiciones materiales en las que cada uno vive, es decir, las teorías son justificaciones o medios de control para «convencer» a los oprimidos de que su situación no es injusta.

El hombre no es más que materia muy evolucionada, materia activa que, gracias al trabajo, es capaz de transformar la naturaleza y de hacerse a sí mismo. Para llevar a cabo esta tarea el hombre usa del pensamiento, que, por tanto, debe estar en función de la acción. Cuando no ocurre esto, cuando el pensamiento quiere situarse por delante y dirigir la vida del hombre, es señal de que algo ha fallado, de que alguien, que está usando de los demás como si fueran meros medios de producción, desea convencerlos de que todo va bien, de que las cosas tienen que ser así. La ideología, el pensamiento, es una superestructura que determina a la estructura económica, cuando en realidad debería ser la estructura económica la que determinara nuestro modo de pensar.

Nada tiene de extraño, por tanto, que Marx considere que la filosofía es una alienación, y que la religión sea la alienación máxima. Si para vivir necesitamos de una teoría es que algo va mal. Porque si el hombre hiciera lo que debe hacer, si mediante su trabajo obtuviera todos los medios materiales necesarios para estar plenamente satisfecho, no harían falta las explicaciones, ni los sistemas filosóficos, ni las esperanzas religiosas.

Como en Nietzsche, encontramos en Marx una explicación voluntarista del ser del hombre, que debe hacerse a sí mismo mediante el trabajo. El hombre no necesita de teorías, sino de bienes materiales; y cuando posea todo lo que necesita vivirá contento y satisfecho. Se comprende que Marx escribiera que los filósofos no han hecho más que pensar la historia y que lo que hay que hacer es cambiarla. El pensamiento ha de estar en función de la acción, no al revés, porque la verdad no existe sino que se hace.

3. Después de Hegel los pensadores tienen claro una cosa: que el pensamiento es un modo de dominar, de controlar la naturaleza, de vivir sin ataduras, de ser libres (entendiendo la libertad como espontaneidad). Eso mismo, aunque por otros caminos, es lo que pensaron los filósofos de la ciencia. Un científico, en principio, desea ser lo más objetivo posible, y para ello se atiene a los datos, a los hechos. Pero la realidad, en cambio, es que hacer ciencia es formular leyes y teorías sobrepasando los datos de experiencia. El empirismo influyó decisivamente sobre la epistemología de las ciencias porque, como se ha dicho, también pretende fundar todo el conocimiento en lo comprobable empíricamente. Por eso el «positivismo lógico» formuló la propuesta de que ninguna teoría o ley es verdadera si no puede ser «verificada». Pronto cayeron en la cuenta de que este criterio, además de ser él mismo inverificable, no podía aplicarse a las proposiciones universales afirmativas, porque exigiría miles y cientos de miles de experimentos.

Como solución alternativa Popper (1902-1995) propuso el criterio de «falsación», según el cual una ley o teoría puede admitirse provisionalmente como válida mientras no sea falsada o desmentida por un solo caso. Pero este nuevo criterio no es él mismo falsable (es decir, no es científico), y además hace del conocimiento, y especialmente de la ciencia, un mero conjunto de «conjeturas refutables».

Ante estas dificultades, tanto el positivismo lógico como Popper acabaron reconociendo que sus propuestas no eran otra cosa que medios útiles en la práctica para el progreso de la ciencia, aunque carentes de rigor; es decir, se aceptó que el único criterio posible era la utilidad, no la verdad. Y como lo útil lo es siempre para un fin determinado por el sujeto, se volvió, más o menos conscientemente, a un criterio de verdad subjetivo [10].

4. Contra el psicologismo y el cientificismo, Husserl (1859-1938) propuso atenerse exclusivamente a los fenómenos, a lo que aparece ante el pensamiento. La «fenomenología» prescinde de la existencia real de lo conocido (reducción eidética) y se centra en la descripción de la esencia, renunciando también al estudio de las causas. Lo importante, lo que permitirá profundizar en el conocimiento de las esencias, es sólo la descripción del dato de conciencia. De este modo se quería evitar el subjetivismo y llegar a la verdad objetiva, separando y distinguiendo lo empírico y lo ideal, lo contingente y lo esencial. Pero el método propuesto por Husserl, que debía servir para profundizar en el conocimiento de lo real, se prestaba, si no se usaba adecuadamente, a olvidar que se había hecho abstracción de la existencia; en este caso la verdad descubierta aparecería como autofundada, pues sería ella misma la que mostraría su necesidad. Aunque Husserl deseaba «volver a las cosas mismas», se quedó sólo con la *noesis* y el *noema*, con el pensar y lo pensado, sin posibilidad de pasar a la realidad. Un grupo de discípulos, entre los que se encontraban M. Scheler (1874-1928) y D. von Hildebrand, ante el giro idealista de Husserl, le abandonaron (sobre todo a partir de 1913), y prosiguieron sus investigaciones fenomenológicas desde un planteamiento realista [11]. La fenomenología ha dado lugar a tres corrientes distintas y enfrentadas: la «trascendental» del propio Husserl y algunos discípulos, la realista, y la existencialista desarrollada sobre todo por Heidegger.

5. Usando la fenomenología como método, el existencialismo quiso estudiar al existente concreto, al sujeto, que es ante quien la realidad se presenta como real. Sartre (1905-1980) admitió que la realidad aparece ante la mirada como algo sin sentido, absurdo e inexplicable, que no produce más que náusea. Una vez que se ha renunciado a estudiar la causalidad y se ha admitido que el objeto del pensamiento es lo que aparece, se quiera o no, se está volviendo a una actitud subjetiva. En el caso de Sartre lo conocido, en cuanto que no da razón de sí mismo y no tiene más sentido que el que quiera darle el sujeto, aparece como pura facticidad y contingencia: las cosas son como son sin que sepamos cómo ni por qué. El su-

10. Una exposición detallada y crítica del pensamiento de Popper se encuentra en ARTIGAS, M., *Karl Popper: Búsqueda sin término*, Emesa, Madrid, 1979. Sobre los principales representantes de la filosofía de la ciencia desde el Círculo de Viena hasta nuestros días, un libro claro, riguroso y asequible del mismo autor: *El desafío de la racionalidad*, EUNSA, Pamplona, 1994.

11. Sobre la trayectoria del pensamiento de Husserl y la reacción de sus discípulos, cfr. PREMOLI DE MARCHI, P., *Dall'esperienza all'essenza, per una filosofia della persona umana. Il contributo della fenomenologia realista all'antropologia*, en «Acta Philosophica», 10 (2001/1) 93-109.

jeto, por su parte, se manifiesta como una libertad absoluta habitando un mundo absurdo que no puede orientarle ni suministrarle criterios para hacer una cosa u otra. Por eso concluyó que la vida es una «pasión inútil», un continuo querer que a la postre acaba con la muerte, la cual deshace todo lo que el sujeto haya podido hacer.

Sartre se atiene al dato de conciencia, al fenómeno, al que no considera ni verdadero ni falso sino sólo como hecho bruto, sin sentido. Por eso debe ser la libertad la que lo use según un proyecto igualmente arbitrario e irracional.

Heidegger (1889-1976) intentó, una vez más, salir de la subjetividad y preguntarse por el sentido del ser. Pero como el ser sólo aparece ante el pensamiento, creyó necesario, para ello, hacer una fenomenología del *Dasein*, del ser del hombre, que es quien, por estar abierto a lo que aparece, es el horizonte de la comprensión del ser. En un primer momento concluyó que el *Dasein* es pura temporalidad, un ser arrojado al mundo sin su permiso, un ser que usa de los entes pero, a fin de cuentas, un ser para la muerte, es decir, un ser que sólo puede saber el sentido de las cosas de un modo finito y temporal.

Posteriormente, cambió de punto de vista: el sentido del ser no depende del sujeto, sino que es éste el que debe vivir de acuerdo con el ser. Pero si no podemos ni debemos dar sentido a las cosas, sólo cabe esperar que éstas lo manifiesten, sin que, de ningún modo, intentemos encontrarlo ya que, se quiera o no, cuando las sometemos a nuestras preguntas, las manipulamos. La última propuesta de Heidegger acaba sin respuesta: el hombre no puede hacer nada para comprender la realidad; sólo le cabe estar a la espera, es decir, vivir sin sentido.

El existencialismo es una filosofía de la nada. Reconoce que si es el sujeto quien debe dar sentido a las cosas, el nihilismo es la única postura coherente. Un ser finito y temporal no puede hacer otra cosa que valorar las cosas de un modo relativo y contingente.

6. La filosofía analítica es heredera directa de Kant. Los analíticos vuelven a Kant y lo someten a crítica: Kant buscó las condiciones que hacen posible el conocimiento, pero ¿cuáles son las condiciones que, a su vez, hacen posible esas condiciones? Una primera respuesta fue: el lenguaje; el lenguaje rige el pensamiento, pues, en el fondo, pensar es hablar. Pero puestos a criticar, pronto hicieron una autocrítica: ¿y qué hace posible el lenguaje? Después de muchas vueltas y revueltas la filosofía crítica —el criticismo— ha terminado por agotarse. Primero porque la crítica puede llevarse hasta el infinito y no conducir a ninguna parte. Pero sobre todo porque si buscamos las condiciones que hacen posible la razón, éstas, naturalmente, no se alcanzarán con la razón misma, como pretende la crítica filosófica[12].

Para Wittgenstein (1899-1954), por ejemplo, lo que hace posible el lenguaje es la pragmática, el uso que los hablantes hacen del propio lenguaje o, dicho en

12. Sobre el giro lingüístico de la filosofía crítica, cfr. LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, 2ª ed., EUNSA, Pamplona, 1997.

otros términos, la vida misma. Según esto no es el pensamiento quien dirige nuestra conducta sino al revés, es la convivencia diaria con otros hablantes la que determina nuestro modo de pensar. Se trata, por tanto, de una respuesta pragmatista al problema del conocimiento, confundido ahora con el lenguaje.

7. A partir de la publicación de la Encíclica *Aeterni Patris* (1879) por Pío IX, en la que aconsejaba una vuelta al pensamiento de santo Tomás tanto para lograr una concepción filosófica adecuada del hombre como para hacer teología, se ha producido un renacimiento tomista fecundo que ha dado abundantes frutos. Autores como Gilson (1884-1978), Maritain (1882-1973) o Fabro (1911-1995) han desarrollado el pensamiento de santo Tomás aplicándolo a los problemas y circunstancias actuales, y han mostrado su actualidad, así como la validez de sus fundamentos. La vuelta al realismo ha hecho posible comprender mejor los fallos de la gnoseología moderna y por qué ha llevado al escepticismo. Además, ha puesto de relieve la profundidad del pensamiento medieval de inspiración cristiana, olvidado e incluso despreciado por la filosofía moderna.

Otros neotomistas, en cambio, quisieron compaginar las tesis tomistas con los planteamientos subjetivistas de la época moderna. Surgió así el llamado «realismo crítico», que pretendió ver en santo Tomás un precursor de la filosofía crítica kantiana. Autores como el cardenal Mercier (1851-1926), L. Noël, Roland-Gosselin y más recientemente J. Maréchal, influidos por el criticismo moderno, defendieron la necesidad de someter el realismo a una crítica como la llevó a cabo Kant, y «atender a la exigencia que se ha pronunciado en el pensamiento moderno a partir de Descartes y que busca vincular la filosofía a un punto de partida irrefragable» (L. Noël). En principio se trataba de hacer ver que la postura realista no es dogmática e ingenua, sino que es la única que puede resistir y dar respuesta a una crítica radical del conocimiento. Para ello proponían partir del *cogito* cartesiano como primera verdad evidente e incuestionable, y luego dar el salto a la realidad y reconstruir, desde este nuevo primer principio, la filosofía tomista.

Los resultados, sin embargo, dejaron mucho que desear, pues en lugar de acercar el racionalismo y el idealismo al realismo, algunos realistas críticos adoptaron puntos de vista incompatibles con el tomismo y, en general, con el realismo. Gilson ha hecho ver, en cambio, que «el que comienza como idealista, acabará necesariamente como idealista» y que «es el colmo de la ingenuidad comenzarlo de nuevo (el experimento cartesiano) con la esperanza de obtener resultados contrarios a los que ha dado siempre, porque es de su esencia darlos». Tras un análisis detallado y riguroso concluye: «por consiguiente, el remedio para el idealismo no puede buscarse por la vía del idealismo... No se puede superar el idealismo oponiéndose a él desde su interior, porque no es posible oponerse a él de este modo sin haberlo acatado previamente» [13]. Hacer de santo Tomás un filósofo crítico es

13. GILSON, É., *El realismo metódico*, 4ª ed., Rialp, Madrid, 1974, pp. 65, 67 y 80.

desvirtuar por completo su pensamiento, pues si se acepta que la razón ha de conocer su alcance y sus límites antes de ponerse a pensar, se cierra el camino hacia el ser.

8. Actualmente, se ha propuesto una nueva teoría sobre la verdad de inspiración kantiana y marxista; se trata de la teoría dialógica de Habermas (1929-...). Como nadie puede pensar razonablemente que está en la verdad más que cualquier otro, pues si lo hiciera actuaría de un modo poco crítico y bastante dogmático, este autor ha defendido que la verdad sólo puede ser el resultado de un consenso exento de dominio, es decir, de un acuerdo en el que nadie disfrute de una situación de preeminencia sino en el que todos, libremente, puedan aportar las razones que les parezcan más fuertes.

La teoría dialógica supone, como Kant, que la verdad es obra del hombre, en este caso del consenso social; además parte del principio de que lo que todos queremos —el «interés de la razón»— es la emancipación de todo lo que pueda limitar la libertad del hombre. Ambos supuestos son propios del pensamiento ilustrado e implican que hay un deseo, una motivación, que es lo que nos lleva a elaborar teorías y, en general, a pensar. Se trata, por tanto, de una reposición del primado de la razón práctica sobre la teórica, esta vez bajo capa de fundar una sociedad democrática en la que todas las normas y principios emanen de la voluntad general.

En la práctica ha dado lugar a un nuevo dogmatismo que no admite que nadie pueda pensar de otro modo o guiarse por otros principios que los socialmente admitidos. La voluntad de la mayoría —la voluntad, más que la razón— es el criterio último y definitivo de lo verdadero y lo bueno, criterio siempre revisable y nunca definitivo. En el fondo no es más que una pragmática universal que sitúa la vida delante de la razón, a la que le corresponde la tarea de justificar las decisiones y conductas mayoritarias.

9. En 1998 Juan Pablo II publicó una encíclica, la *Fides et ratio*, que sin duda tendrá consecuencias importantes pues, según indica en la Introducción, lo ha hecho movido por «el hecho de que, sobre todo en nuestro tiempo, la búsqueda de la verdad última parece a menudo oscurecida... La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos». Al Papa le preocupa este hecho porque la Iglesia «ve en la filosofía el camino para conocer verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre. Al mismo tiempo, considera a la filosofía como una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aún no la conocen» [14].

14. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 5.

Insistiendo en la relación entre la fe y la razón, que «son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad», recuerda que «el hombre, cuanto más conoce la realidad y el mundo, y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia» [15]. Pero la crisis del pensamiento moderno «ha derivado en varias formas de *agnosticismo* y de *relativismo*, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un *escepticismo general*. Recientemente, han adquirido cierto relieve diversas doctrinas que tienden a infravalorar incluso las verdades que el hombre estaba seguro de haber alcanzado. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Éste es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual» [16].

El Papa ha recordado que «la filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria» [17], y para ello ha vuelto a insistir en la importancia de conocer el pensamiento tomista, ya que «la intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión, la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón» [18].

Ante la «crisis del sentido» que amenaza al hombre en la actualidad, así como para que la teología cumpla su cometido y esté a la altura de nuestro tiempo, Juan Pablo II subraya que «es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su *dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último y global de la vida» [19], si bien advierte que para ello «es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental» [20].

Esta llamada a la responsabilidad, en unos momentos en los que la sociedad atraviesa especiales dificultades, encontrará eco en muchos pensadores, servirá de guía a los que se encontraban desconcertados y, sin duda, dará frutos abundantes, pues como señala el Papa, «si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad» [21].

15. Ibídem, 1.
16. Ibídem, 5.
17. Ibídem, 6.
18. Ibídem, 78.
19. Ibídem, 81.
20. Ibídem, 83.
21. Ibídem.

5. *Consideraciones generales sobre la historia de la filosofía del conocimiento*

1. La filosofía clásica y medieval, sobre todo a partir de Aristóteles y su doctrina acerca de la intencionalidad del conocimiento, es «realista», es decir, defiende que lo conocido es la realidad, si bien siempre es posible profundizar más y nunca puede decirse que la hemos agotado. Este planteamiento hace de la filosofía una ciencia siempre abierta en la que siempre cabe el progreso, sin necesidad de tomar por falsas las aportaciones de los filósofos anteriores. Con él queda establecida la perennidad de la filosofía.

Además de hacer posible el progreso, sitúa al hombre por encima de la naturaleza, como un ser capaz de ocupar un observatorio desde el que la realidad se le presenta como un espectáculo con sentido y que, por tanto, remite a un Ser Supremo, a una Inteligencia Ordenadora y Creadora. El ser humano puede conocer la realidad, pero no es su autor ni la razón del *logos* que gobierna todo cuanto existe. Al hombre le corresponde una actitud de respeto y admiración ante la naturaleza, la cual, aunque inferior a él, se presenta como la manifestación de una acción amorosa y sabia, puesta al servicio de la vida humana. Sin constituir nunca un «sistema», pues el saber absoluto es imposible, el pensamiento clásico y medieval pudo llegar a una concepción de la realidad capaz de llenar de sentido la existencia humana.

2. El pensamiento moderno, nacido a raíz del nominalismo de la Baja Edad Media, comenzó descartando la racionalidad de lo real. Todo lo creado es puramente contingente, obra de un Dios arbitrario que no se sujeta a razones a la hora de crear. La contingencia radical de lo real es, entre otras razones, lo que llevó a Descartes a dudar de los razonamientos e incluso de las intuiciones más evidentes. Con este planteamiento se hacía imposible una filosofía del conocimiento como la clásica. Ahora es la experiencia la única fuente de conocimientos verdaderos, porque sólo comprobando empíricamente nuestras teorías y explicaciones, podemos asegurarnos de no habernos equivocado.

Más que la verdad, que si existiera nunca sería definitiva, pues Dios puede siempre hacer que las cosas sean de otro modo, lo que preocupa a los pensadores modernos es la certeza y, en concreto, la certeza práctica. De este modo el conocimiento se subordina a intereses voluntarios, se limita, y queda a disposición de los proyectos y fines que cada filósofo o cada persona decida llevar a cabo. Ahora bien, hacer de la razón un instrumento de la voluntad es viciarla de raíz, es ponerla al servicio de una meta fijada anteriormente, o sea, irracionalmente. La misión del pensamiento será ahora justificar esas metas, así como buscar los medios para hacerlas realidad. Una vez instrumentalizada la razón, deja de ser la luz que debe guiar la conducta, y pasa a ser un medio para controlar la naturaleza o para imponerse a los demás.

En Kant el ideal de autonomía y autocontrol se convierte en la meta que ha de justificar la filosofía. Todo su pensamiento está en función de un fin fijado de antemano: hacer del hombre un ser autónomo, independiente, que se basta a sí

mismo para conocer y dominar la naturaleza y para actuar según le dicte su propia razón. La tarea crítica, en realidad, va encaminada a lograr ese objetivo. La admiración con la que nació la filosofía es sustituida, en el pensamiento moderno, por la autoposesión; en vez de vivir de acuerdo con la realidad, ahora se trata de hacer que la realidad se acomode a nuestros deseos.

3. La filosofía como «sistema» en el que todo tiene una razón de ser y en el que nada escapa al control racional alcanza su expresión más alta en Hegel. El único modo de conseguirlo era hacer del objeto, confundido con la realidad, una misma cosa con el sujeto. El dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo acaba por cerrar el futuro, pues ya no puede suceder ninguna novedad, si es que todo ha sido ya pensado. Por eso todo sistema implica una contradicción: en la medida en que explica todo, deja todo por explicar; explica el pasado, lo que no representa ninguna novedad, y niega el futuro, que es el campo de la libertad y de la ansiada autonomía.

Puede decirse, por tanto, que el pensamiento moderno tiene su mejor expresión en Nietzsche. Nietzsche no quiere teorías sino hechos, no busca justificaciones sino poder. Pero para ello tiene que negar la verdad y el bien. De este modo, y sólo así, es como el hombre se hace verdaderamente autónomo: cuando se hace nihilista. El pensamiento de Nietzsche es la prueba de que si la verdad no es trascendente, no existe. Y si no existiera, un ser racional sería el más absurdo de los seres, porque no podría siquiera saber que es racional.

II

EL CONOCIMIENTO

II.
El conocimiento como acto perfecto

I. Naturaleza del conocimiento

1. *El conocimiento como acto*

No es fácil comprender qué es conocer. Por una parte es algo tan próximo e inmediato, tan primario, que difícilmente puede expresarse. Por otra es tan complejo que escapa a una comprensión fácil y simple. Quizás por eso es frecuente que lo primero que se nos ocurra decir es que conocer es... conocer. Pero si tenemos en cuenta que el ser como verdadero es uno de los sentidos del ser, podemos, siguiendo a Aristóteles, adelantar la siguiente definición: *el conocimiento es aquel acto que posee intencionalmente el objeto conocido* [1]. Esta definición es compleja y hay que explicarla con detalle.

1. En primer lugar, conocer es un acto; hay que definirlo así si es que el acto es el primer sentido del ser, y la verdad un sentido derivado o segundo. Pero se trata de un acto especial, distinto del acto imperfecto o movimiento. Aristóteles distingue ambos sentidos del acto en un texto fundamental para comprender su naturaleza: «puesto que de las actividades que tienen término ninguna es fin, sino que tiende hacia él, como por ejemplo, del adelgazar es la delgadez, pero en ella cesa, de modo que mientras se adelgaza se está en movimiento, sin que exista aquello a lo que tiende el movimiento, esas actividades no son actividades o al menos no son perfectas; en cambio, aquello que posee el fin es actividad. Por ejem-

1. Aquí no se usa el término «objeto» como sinónimo de «cosa». El motivo es que «la terminología no es aquí indiferente. Porque "objeto" de suyo significa lo presente ante el cognoscente, lo que el sujeto tiene frente a sí (*ob-iectum*). Ser objeto de una potencia cognoscitiva no es una propiedad real de las cosas, ni significa directamente la realidad de lo conocido: apunta, más bien, a la cognoscibilidad de lo que se capta... La objetividad es el *status* gnoseológico que las cosas conocidas adquieren en cuanto que son conocidas —o pueden serlo— según su realidad propia. No es, por tanto, una dimensión real...». LLANO, A., *Gnoseología,* 3ª ed., EUNSA, Pamplona, 1991, pp. 36-37 y nt. 29.

plo, se ve y a la vez se ha visto, y se piensa y se ha pensado, se entiende y se ha entendido, mientras que uno no aprende y ha aprendido, ni está curándose y se ha curado; en cambio vive bien y ha vivido bien, goza y ha gozado... Haber visto y ver son a la vez lo mismo, como entender y haber entendido. Así pues, a esto llamo acto y a aquello movimiento»[2].

Aristóteles distingue aquí entre los movimientos transitivos y las acciones inmanentes. El movimiento —acto imperfecto— se caracteriza por dos cosas: en primer lugar, requiere tiempo, pues es sucesivo; y en segundo lugar, no posee nunca su fin, pues cuando éste se consigue, en ese mismo momento el movimiento cesa. Cuando caminamos hacia un lugar tardamos un cierto tiempo en llegar, pues no se va sino a un lugar distinto del que se está; pero además, en cuanto llegamos, dejamos de andar, es decir, el movimiento cesa en el preciso instante en que se ha llegado, porque llegar a un sitio no es el fin sino el término del movimiento. Dicho de otro modo, quien llega es el caminante, no el movimiento, el cual cesa y, por decirlo así, deja de ser.

Con el conocimiento ocurre lo contrario. En primer lugar, no requiere tiempo, pues como dice el texto, «se ve y se ha visto..., se piensa y se ha pensado». No hay un tramo ciego en el que la vista no vea o el pensamiento esté intentando pensar y no lo logre. Además, siempre posee el fin, el cual es intrínseco al propio acto de conocer, pues no es posible ver nada (ver nada es no ver) ni pensar nada (pensar nada es no pensar).

Otro ejemplo quizás sea más gráfico: mientras se construye una casa no existe la casa o, al menos, no está acabada; y cuando la casa está acabada se deja de construir. Construir es, por tanto, una acción cuyo fin, la casa, es extrínseco a la propia acción, porque no se construye «por construir», sino para hacer una casa. En cambio conocemos para conocer, y cuando lo hacemos, simultáneamente, sin que medie tiempo, lo logramos, pues, como se acaba de decir, no es posible pensar en nada.

El conocimiento, por consiguiente, es un acto perfecto, *enérgeia* o *prâxis téleia*. Andar, edificar, caminar, en cambio, son ejemplos de movimiento, *kínesis*. Cuando se llega a un lugar no tiene sentido seguir andando, porque el movimiento era sólo el medio para ello; cuando se piensa y se ha pensado, en cambio, se sigue pensando, porque este acto no es medio para otra cosa, sino que es un fin en sí mismo[3].

Para conocer, por tanto, no hay que hacer otra cosa previa, no hace falta usar medios o realizar operaciones o movimientos transitivos, sino que directa e in-

2. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048b 18-35.
3. «El fin último de cada uno de los seres es el intentado por su primer hacedor o motor. Y el primer hacedor o motor del universo... es el entendimiento. El último fin del universo es, pues, el bien del entendimiento que es la verdad. Es razonable, en consecuencia, que la verdad sea el último fin del universo y que la sabiduría tenga como deber principal su estudio». *C.G.*, I, 1, 2.

mediatamente se conoce. Por eso el conocimiento no requiere de instrumentos o de medios. Otra aclaración puede ayudar a comprender la doctrina aristotélica. Para ver a una persona quizás haya que esperar un rato, o ir a otro lugar, pero cuando la vemos, ya, simultáneamente, la hemos visto. Con esto quiere decirse que lo que ha descrito Aristóteles es el acto mismo de conocer, no lo que la persona que lo va a ejercer tenga que hacer para lograrlo. Por eso distingue también entre pensar y aprender; aprender requiere tiempo, y puede no lograr su fin. Pensar, por el contrario, es acto perfecto.

2. En la descripción del acto de conocer van incluidos ya los demás elementos de la definición. Se ha dicho, en segundo lugar, que conocer es *poseer.* Esto es lo que se afirmaba al decir que se ve y se ha visto. El acto de ver se expresa en pretérito perfecto porque no es posible que no posea su fin, aquello que es su objeto. No hay actos fallidos, no puede decirse que se ha visto pero no se ha visto nada (quizás no se haya visto lo que uno quería o deseaba ver, pero si se ha visto algo se ha visto). Dicho de otro modo: no puede haber acto sin objeto, ni objeto sin acto.

2. *La intencionalidad*

Pero esa posesión es *intencional.* Este término es clave para comprender bien en qué consiste el conocimiento. En primer lugar, conocer es siempre, necesariamente, conocer *algo*; es decir, el conocimiento no se refiere a sí mismo sino a lo conocido. Lo conocido no es nunca, directamente, el propio acto de conocer, ni el objeto, porque éste no es más que el mismo acto de conocer en cuanto ejercido.

a) En el conocimiento lo intencional no es el acto, que es posesivo, sino el objeto. En cuanto que se posee el objeto, se conoce *algo,* aquello a lo que remite el objeto. En la tradición aristotélico-tomista se expresa este hecho diciendo que la especie inteligible, la idea, es un *signo formal,* es decir, es puro significado sin significante. Llamamos signo a una realidad que remite a otra, como, por ejemplo, una palabra, un retrato o una señal de tráfico; conocer un signo es conocer su significado, no detenerse en el significante, pues en ese caso desconoceríamos lo que le constituye en cuanto signo. Por eso se dice que todo signo consta de significante y significado. El significante es el soporte material del significado: un cartel, un sonido articulado o unos grafemas; pero si la atención se detuviera en él, si no transitara hacia su significado, dejaría de conocer lo más importante, lo que le hace tener sentido.

En el conocimiento el objeto es puro significado sin significante, sin soporte de ningún tipo. No hace falta significante porque, en caso de que lo hubiera, tendríamos que conocerlo primero como camino hacia aquello a lo que remite; como se ha dicho, el objeto pensado no es otra cosa que el propio entender en acto, el conocer en cuanto ejercido. Aristóteles lo expresó bien cuando escribió que «lo sentido en acto es el sentido en acto» y «lo entendido en acto es el enten-

dimiento en acto»[4]. Con esto no quiso decir que lo conocido sea el propio acto de conocer, sino que entender y sentir en acto es conocer algo. Los actos no son acciones transitivas, no tienen necesidad de fabricar o constituir «lo conocido», sino que conocer (en acto) se identifica con lo conocido[5].

No puede resultar extraño que el objeto sea un puro signo, un remitir sin significante. Gracias a que conocer es eso, es posible, luego, dar significado a otras cosas, o sea, construir signos. Si no hubiera un puro signo, no sería posible, de ningún modo, dar significados a las cosas, porque no tendríamos significados que dar. Si el conocimiento constara de significante y significado, el significado debería ser aportado por otra instancia distinta del propio conocimiento, lo que es absurdo. Si el objeto constara de significante y significado se abriría un proceso infinito, pues el significante sería arbitrario y el significado habría que tomarlo de otra instancia anterior, salvo que con el nominalismo se afirme que las ideas (las intuiciones) son signos «naturales»[6].

Así pues, el objeto hace presente lo conocido sin ser él mismo conocido. Para conocer el objeto hace falta, en cambio, prescindir de su intencionalidad y hacerlo a él mismo objeto de conocimiento. Esto es lo que hace la lógica, ciencia que trata, no de lo conocido, sino sobre «entes de razón de segunda intención», sobre el objeto en cuanto que es objeto de conocimiento, no en cuanto que remite a otra cosa. La «primera intención», en cambio, es lo conocido gracias al objeto, no el objeto mismo.

Quizás pueda parecer complicada esta doctrina, y, sin embargo, es tan evidente que normalmente no reparamos en ella. Cuando conocemos, conocemos realidades, no ideas; esto es así porque lo que llamamos ideas son los *signos formales* de los que estamos hablando. Conocer las propias ideas requiere, en cambio, centrar la atención en ellas prescindiendo de su significado[7].

4. ARISTÓTELES, *De Anima,* III, 7, 431a 1 s.

5. «Cognoscentia autem in hoc elevantur super non cognoscentia, quia id quod est alterius, ut alterius, seu prout manet distinctum in altero possunt in se recipere, ita quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se». JOANES A SANCTO THOMA, *De Anima*, q. 4, a. 1.

6. Hablar sobre el conocimiento no es fácil, porque para ello hemos de usar signos. De ahí que sea frecuente incurrir en imprecisiones terminológicas que han de aclararse con explicaciones que pueden parecer contradictorias. «Por tanto, la representación intelectual se puede entender, con la tradición, como un *signo formal,* cuyo ser consiste únicamente en ser signo; su realidad se agota en remitir a la realidad que en él (*in quo*) es conocida». LLANO, A., *Gnoseología*, 138. En cambio, «quien *reificó* los conceptos no fue santo Tomás, sino Descartes, que no podía evitarlo desde el momento en que había elevado nuestros conceptos a la categoría de Ideas. De abstracciones de lo real hizo modelos, de los cuales no se conformó con decir que lo real debe ajustarse a ellos, sino que ellos mismos son lo real». GILSON, É., *El realismo metódico,* 130. No hay que olvidar que para conocer el significado de un signo es preciso conocer el significante que, de este modo, se interpondría entre el conocimiento y lo conocido. Por eso «el signo formal es lo que, sin previa noticia de sí mismo, súbita e inmediatamente, representa algo distinto de él». LLANO, A., *Gnoseología*, 138.

7. Si el objeto tuviera una cierta entidad propia, si constara de significante y significado, para conocer este último habría que conocer previamente el primero, y de este modo lo conocido no sería la realidad. El significante es el propio acto de conocer que, como dice Aristóteles, es lo conocido en acto, o sea, es un acto que «se hace otro».

b) Otra nota de la intencionalidad es que entre el acto de conocer y lo conocido no hay nada intermedio, llámesele idea, especie inteligible, representación, etc. Lo que aparece al conocimiento no son las ideas o las imágenes, sino aquello que se conoce. Si en lugar de aparecer lo conocido se interpusiera otra cosa, entonces el acto de conocer se haría opaco y no nos daría a conocer nada.

Conocer no requiere, como construir, medios o instrumentos, sino que, como se ha visto, logra simultáneamente su fin. Esto es una consecuencia del tipo de acto que Aristóteles llama «acto perfecto». Siempre que se ha olvidado o no se ha entendido bien esta característica del acto de conocer, han surgido complicaciones de tal calibre que han hecho imposible comprenderlo. El objeto conocido no es construido o fabricado por el acto porque el acto lo obtiene «ya», simultáneamente, sin intermediarios.

Por eso conocer es algo que siempre ocurre en presente; en realidad conocer es haber algo en presencia, porque el acto mismo se oculta, y lo que aparece es siempre lo conocido. En la filosofía moderna es frecuente entender el conocimiento como una relación entre el sujeto y el objeto, pero no es así. Quien conoce no es inmediatamente el sujeto del acto de conocer, sino la facultad: la vista, el oído o la inteligencia. Reducir la persona a sujeto es un error grave. No somos una *res cogitans*, como dijo Descartes, porque la persona no se reduce al acto de pensar, y porque la persona no aparece en dicho acto. Poseer el fin significa que entre el acto y el objeto no hay algo intermedio pues, en ese caso, lo poseído sería lo interpuesto[8].

Conocer no es otra cosa que ejercer el acto de conocer. Conocer no es ejercer un acto que, gracias a su actividad, hace presente cosas o ideas. No hay acto de conocer más otra cosa (lo conocido), sino que el acto se identifica, él mismo, con lo conocido en acto[9].

8. Santo Tomás puntualiza que «las ciencias tratan sobre las cosas, no sobre las "especies", o intenciones inteligibles, salvo la ciencia racional». Al citar este texto Gilson aclara «(scil. la lógica)»: GILSON, É., *El tomismo,* EUNSA, Pamplona, 1978, p. 412, nt. 11. El texto de santo Tomás en *In lib. de Anima III*, lect. 8, Ed. Pirotta, n. 718. Es frecuente, por eso, porque las ideas pueden ser objeto de estudio, que muchos las consideren como «accidentes» de la inteligencia. Más bien parece que deben considerarse como su acto (sin olvidar que todo acto es formal) porque una acción inmanente «posee» el fin, y el fin no se le añade como algo externo.

9. Los términos «idea», «especie», «representación», etc., son modos de nombrar el objeto poseído por la facultad. Pero no es correcto «cosificarlos» o sustantivarlos. Las ideas no son cosas que hay en el pensamiento, sino el conocimiento en acto. Como estos actos son múltiples, ninguno de ellos se identifica ni agota a la facultad; de ahí que santo Tomás explique: «Llamo "intención entendida" a lo que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida. Intención que, en nosotros, no se identifica con la cosa que entendemos ni con la sustancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta semejanza de lo entendido, concebida por el entendimiento... Y que la intención entendida no se identifica con nuestro entendimiento se ve porque el ser de ella *consiste en la intelección (esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit)*; en cambio, el ser de nuestro entendimiento es distinto de su propio entender». *C.G.*, IV, 11, 6.

3. *Inmaterialidad del conocimiento*

Otra consecuencia de la intencionalidad es la inmaterialidad de todo acto de conocimiento. Conocer es poseer, pero esa posesión no es física [10]. Para ver una cosa no hace falta que sea poseída físicamente por el ojo; más aún, si lo conocido estuviera físicamente, el ojo no vería nada porque se destruiría. Es el objeto, que es intencional, lo poseído por el acto de conocer. O por decirlo con más precisión: el objeto no es distinto del acto de conocer, sino que es precisamente el acto que hace que conocer sea un acto [11].

Si vemos una cosa *poseemos* su color, su tamaño, su figura, pero no su realidad material. Captamos sus cualidades, sus formalidades, sin la materia. Por eso se dice que para las cosas *ser conocidas es una denominación extrínseca*, es decir, que para las cosas ser o no ser conocidas no les añade ni les quita nada, no les afecta. En cambio quien conoce sabe algo que ignoraba antes y, gracias a ese conocimiento, puede dirigir su conducta, puede actuar de un modo u otro. Santo Tomás lo expresa con precisión con las siguientes palabras: «los que conocen se diferencian de los que no conocen en que los que no conocen sólo poseen su propia forma, mientras que los que conocen pueden poseer, además de la suya, la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido está en el cognoscente» [12].

La inmaterialidad se destaca también si no se olvida que el acto de conocer no requiere tiempo sino que es actual. Entre el ejercicio del acto y la obtención del objeto no media ningún intervalo sino que ambas cosas son simultáneas, y lo son porque el objeto es el «acto» que ejerce la potencia o facultad. Ahora bien, lo propio de la realidad física es la distensión en el tiempo, definido por Aristóteles como la medida del movimiento según el antes y el después. Al no haber antes ni después, puede decirse que el acto de conocer se realiza siempre en presente, siendo el presente lo que no tiene duración y lo que, por tanto, nunca se da en el mundo físico. Recogiendo la doctrina aristotélica, santo Tomás afirma expresamente que «el entendimiento está por encima del tiempo, que mide el movimiento de los cuerpos» [13]. El conocimiento no es, pues, un fenómeno físico, aunque pueda depender de condiciones físicas, y por eso es un acto inmaterial.

Lo poseído es el objeto conocido, no la realidad misma. Como el objeto es intencional, manifiesta o hace presente algún aspecto de lo real, no el propio ob-

10. «Para que el fuego o el árbol estén en el pensamiento en tanto que conocidos, deben estar en él sin su materia, y solamente por su forma, es decir, según un modo de ser espiritual. Este modo de existencia que tienen las cosas en el pensamiento que las asimila, es lo que se denomina un ser "intencional"». GILSON, É., *El tomismo,* 413.

11. Conocer no es producir, ni fabricar, ni causar; una acción inmanente no se «constituye», sino que posee el fin simultáneamente. Es difícil, al explicarlo, evitar esos términos, propios de los movimientos transitivos, porque no es fácil describir una acción que no da lugar a un «efecto» distinto de ella misma.

12. *S. Th.*, I, q. 14, a. 1.

13. *S. Th.*, I, q. 85, a. 4 ad 1.

jeto. Cuando vemos un cuadro, por ejemplo, gracias a la posesión del objeto, hacemos nuestro su color, su composición, su armonía y belleza, de los cuales podemos «disfrutar», cosa que no es capaz de hacer el propio cuadro, que no se conoce a sí mismo. Y cuando olemos una flor, nos apropiamos de su aroma gracias al olfato, pero la flor misma, aunque sea la causa de dicho olor, no lo goza. El cuadro y la flor poseen físicamente unas cualidades, pero es gracias al conocimiento como las hacemos nuestras y las poseemos.

Puede decirse, por tanto, que al conocer quedamos informados por las formas o cualidades de la realidad conocida, pero sin su materia. Y esas formas, que ya no están informando a la materia, pasan a ser la forma de la facultad, a la que actualizan. Pero la actualización de la facultad es el acto de conocer. No hay acto sin objeto ni objeto sin acto, ni hay tampoco más acto que objeto ni más objeto que acto. Santo Tomás afirma que «lo entendido está en el que entiende a través de una representación suya. Y al afirmar que lo entendido en acto es el entendimiento en acto (*intellectum in actu est intellectus in actu*), quiere decirse que la representación del objeto entendido es la forma del entendimiento... Por tanto, no se sigue de aquí que la especie inteligible abstraída sea lo entendido en acto, sino únicamente que es su imagen (*similitudo eius*)» [14]. Gilson lo explica así: «El sentido difiere del sensible, y el intelecto difiere del inteligible, pero ni el sentido difiere de lo sentido, ni el intelecto del objeto actualmente conocido por él; el sentido, considerado en su acto de sentir, se confunde literalmente con el sensible considerado en el acto por el cual es sentido, y el intelecto, considerado en su acto de conocer, se confunde con el inteligible considerado en el acto por el que es conocido: *sensibili in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu*» [15].

La inmaterialidad del conocimiento es explicada por santo Tomás del siguiente modo: «aquello que es entendido no está por sí mismo en el entendimiento, sino por una representación (*similitudinem*) suya. "No está en el alma la piedra, sino la imagen de la piedra", dice el Filósofo (*De Anima*, III, 8, 2 431b 29). Y, sin embargo, lo entendido es la piedra y no la imagen de la piedra, a no ser en acto reflejo del entendimiento sobre sí mismo (*per reflexionem intellectus*); de lo contrario, la ciencia no versaría sobre las cosas, sino sobre las especies inteligibles» [16].

Es cierto que para distinguir el acto de entender de lo entendido por el acto hemos de hablar de objeto, especie, idea, etc., pero no debe olvidarse nunca que, como dijera Aristóteles contra Platón, «el lugar de las ideas es la mente», y la mente no es un cajón, sino una facultad que se actualiza cuando recibe un acto, que es su objeto.

14. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2 ad 1.
15. GILSON, É., *El tomismo*, 408.
16. *S. Th.*, I, q. 76, a. 2 ad 4.

II. Mediatez e inmediatez del conocimiento

1. *Crítica del representacionismo*

Como ya se ha visto, el acto de conocer y el objeto conocido son simultáneos, pues dicho acto no requiere tiempo. No puede suceder que estemos conociendo (ejerciendo el acto) sin conocer nada, ni que conozcamos algo sin estar ejerciendo el acto de conocer. Como el objeto es intencional, lo conocido en el objeto no es el objeto mismo sino la realidad que ha sido objetivada.

Esta simultaneidad lleva consigo que el conocimiento no requiera constituirse como acto, no tenga que hacer ninguna acción previa, pues en ese caso conocer no sería un acto perfecto, una acción inmanente, sino una operación u acción transitiva [17].

No es fácil, aun siendo un dato inmediato, caer en la cuenta de este hecho. A lo largo de la historia ha sido negado con frecuencia, tanto en el pensamiento antiguo como en el moderno.

Los escépticos griegos, ante el hecho evidente de que nos equivocamos con frecuencia, aconsejaron realizar una *epojé* o abstención de juzgar consistente en atenerse exclusivamente a lo que aparece ante la conciencia, sin afirmarlo ni negarlo de la realidad. Los fenómenos o apariencias no son ni verdaderos ni falsos, pero guiándonos por ellos obtenemos lo necesario para la vida. Si, en cambio, los tomamos por verdaderos, nos enredaremos en mil problemas sin solución.

En la filosofía moderna Descartes inaugura una tradición que durará siglos. Para este autor «por lo que toca a las ideas, si se las considera sólo en sí mismas, sin relación a ninguna otra cosa, no pueden ser llamadas con propiedad falsas; pues imagine yo una cabra o una quimera, tan verdad es que imagino la una como la otra» [18]. En cambio es peligroso pensar que representan algo real ya que «otra cosa que yo afirmaba, y que pensaba percibir muy claramente, a saber: que había fuera de mí ciertas cosas, de las que procedían esas ideas, y a las que éstas se asemejaban por completo. Y en esto me engañaba; o al menos, si es que mi juicio era verdadero, no lo era en virtud de un conocimiento que yo tuviera» [19].

Descartes propone también atenerse a las ideas, que son lo único conocido. Y en caso de que alguna de ellas, después de examinada, sea concebida clara y

17. Hay que estar prevenidos continuamente contra la tentación de entender el acto de conocer como una acción transeúnte que exige ser realizada o ejecutada. Lo cierto, en cambio, es que no podemos no conocer. Salvo cuando estamos insconscientes (en el sueño, por ejemplo), no podemos, conscientemente, estar inconscientes. Aquí se manifiesta que la inteligencia es una facultad espiritual del alma. Sí podemos, en cambio, controlar la atención, pensar esto o aquello.

18. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas,* trad. V. Peña, Ed. Alfaguara, Madrid, 1977, Tercera Meditación, p. 33.

19. Ibídem, 32.

distintamente, dar el salto a la realidad afirmando que hay algo real que ha sido la causa de dicha idea, algo que en ningún caso sabemos si se parece o no a la idea. Conocer, para Descartes, no es otra cosa que recibir una impresión —una idea— que, aunque no coincide con su causa, nos sirve para hacer ciencia.

En la filosofía cartesiana se pierde la intencionalidad del conocimiento, porque lo conocido no es la realidad sino las ideas. El paso a la realidad se hace indirectamente, a través del principio de causalidad, pues toda idea es causada. Pero la consecuencia inmediata es que ya no se puede decir que conozcamos la realidad, o, mejor, que conocer no es saber qué son las cosas, sino formarnos una idea que, aunque no se asemeje a ellas, nos sirve para vivir.

La misma postura, aunque por otras razones, la encontramos en Kant: «hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan... Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad... El más claro conocimiento del fenómeno de los objetos, que es lo único que de ellos nos es dado, jamás nos haría conocer en qué consisten en sí mismos»[20]. También Kant, como Descartes, afirma que es posible el conocimiento científico aunque, más consecuente, niega la posibilidad de la metafísica.

Siempre que se «cosifica» a las ideas, siempre que se las considera como una imagen situada entre el conocimiento y la realidad, se acaba por negar que ésta pueda ser conocida. Si llamamos «representacionismo» a aquellas doctrinas que afirman que lo conocido es la idea o la representación que nos formamos de las cosas, hay que concluir que esta teoría acaba, a la larga, en el escepticismo. Porque decir que una facultad de conocimiento en realidad no conoce, o que conoce sólo sus representaciones, es lo mismo que decir que no es una facultad de conocimiento.

Entre los escépticos clásicos se admitía que ese conocimiento puramente fenoménico tenía un gran valor para la vida; porque aunque no nos informe sobre la realidad, sí lo hace sobre lo que necesitamos para satisfacer nuestras necesidades. Es decir, el conocimiento estaría en función de la vida, no la vida en función de la verdad. La diferencia con el representacionismo moderno es que éste intenta «saltar» de las ideas a la realidad, la cual aparece entonces como un mero hecho empírico o, si se insiste en este propósito, se identifica con lo pensado.

Las teorías modernas, al hacer de la verdad un producto de la razón, acaban situando a la ciencia por encima de la metafísica, y el conocimiento en función de las necesidades vitales o de decisiones voluntarias arbitrarias, no basadas en

20. KANT, I., *Crítica de la razón pura,* A 42-43, B 59-60. Sigo la trad. P. Ribas, Ed. Alfaguara, 13.ª ed., Madrid, 1997.

motivos racionales, pues este giro en las teorías del conocimiento impide que el hombre pueda trascenderse a sí mismo, conduce al agnosticismo, y hace de cada uno, o de la humanidad en su conjunto, un fin en sí mismo.

2. *El subjetivismo como voluntarismo*

La razón que explica esta postura, tantas veces reiterada a lo largo de la historia, puede resumirse en lo que se ha dado en llamar «actitudes subjetivas»: «el término (actitudes subjetivas) designa la asunción de una tarea de esclarecimiento que versa sobre datos no controlados (algo así como un material previo a la actitud), con los que el sujeto se encuentra, y ante los que reacciona para imponerles un proyecto de comprensión. Lo más peculiar de una actitud es este dualismo entre aquello con que se cuenta "en bruto" y el dinamismo aplicado para entenderlo. Como es obvio, el esclarecimiento que se busca consiste en la *presentación* estricta de lo dado "en bruto": un paso de lo dado, pero no presente (o presente pero no entendido), a la presencia. Aquí presencia significa: lo que el sujeto aporta para aclarar, o el dominio subjetivo sobre datos. Así pues, la actitud admite que la presencia mental es una aportación subjetiva separada *a priori* de lo dado y capaz de serle impuesta» [21].

¿Qué quiere decirse con esto? Ante el conocimiento cabe siempre la actitud de sospecha, la duda acerca de su verdad. Cuando esta actitud se extiende a todo lo conocido, la voluntad toma a su cargo la tarea de controlar todos los contenidos de conciencia, los cuales han de pasar un examen, una aclaración, para ver si satisfacen o no el deseo de seguridad que el sujeto ha puesto como requisito previo para su admisión. Pero al adoptar esta actitud se pretende que la mente esté como a la espera del objeto, atenta y vigilante, de modo que ningún contenido se anticipe a la atención, que ningún dato entre en el pensamiento sin haber sido controlado. Con ello se abre una fisura en el pensamiento: por una parte está el acto de pensar sin objeto pensado, y luego, una vez que se está preparado y atento, se admiten los objetos evitando que se anticipen a la atención. Es decir, se concibe el conocimiento como una operación transitiva en la que el objeto no sólo no es inmediato, sino que debe someterse a control antes de ser admitido.

En el fondo de las actitudes subjetivas hay un afán de seguridad que antecede al conocimiento. Lo primero no es conocer sino estar seguro, evitar el error. Pero si como hemos visto, «lo conocido en acto es el conocimiento en acto», entonces hay que decir que quien adopta esta actitud ha renunciado a conocer, y se conforma sólo con asegurarse a sí mismo. No con asegurarse de que lo conocido es verdadero, sino con estar seguro de que el objeto (no la realidad) no esconde nada que no haya sido examinado, no es confuso, no defrauda las expectativas del sujeto.

21. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento,* III, EUNSA, Pamplona, 1988, pp. 155-156. Este concepto habrá que tenerlo muy en cuenta a lo largo de todo el texto, pues será usado con frecuencia.

Las actitudes subjetivas sitúan la voluntad por delante de la inteligencia: no basan la certeza en la evidencia sino al revés, consideran evidente lo que el sujeto admite como cierto[22].

3. *La inmediatez del conocimiento*

Contra esta postura hay que decir que «escuetamente, se trata de que el principio del saber no comparece: ahí, en el comenzar el saber, no aparece, no se conoce el principio como tal, *ni con él*»[23]. No es posible, antes de empezar a conocer, estar ya atentos, en guardia o despiertos, para que, cuando comencemos a hacerlo, sepamos cómo lo estamos realizando, cómo aparece el objeto y qué valor de verdad posee. Esta pretensión, que hemos llamado «actitud subjetiva», es imposible, porque no cabe «adelantarse» al conocimiento, tener un conocimiento anterior a todo conocimiento, un conocimiento «del» propio conocimiento previo a comenzar a conocer. Ocurre, en cambio, que «el saber es aquello con que nos encontramos, y no una vez hecho, sino siempre, esto es, desde que comienza»[24]. Reflexionar, pensar sobre el pensar, es siempre algo posterior, algo que, por decirlo así, siempre llega tarde, ya que lo inmediato es conocer algo. Santo Tomás lo afirma categóricamente: «existe otro intelecto, a saber, el humano, que ni es su entender, ni su entender es el primer objeto de su misma esencia, sino algo extrínseco, a saber, la naturaleza de la realidad material. Y por eso, lo que primero se conoce por el intelecto humano es de este modo su objeto; y en segundo lugar se conoce el mismo acto por el que se conoce el objeto; y por el acto se conoce el mismo intelecto, que es la perfección del inteligir mismo»[25].

Esta inmediatez del conocimiento significa que el hombre es un ser abierto a la realidad, un ser inmediatamente abierto, no un ser que se abra él mismo mediante una decisión voluntaria. Es decir, el acto intelectual precede a todo acto voluntario, y no está determinado por intereses previos, o dirigido por una intención particular. Cuando en la filosofía moderna se ha intentado subordinar el conocimiento a un supuesto «interés de la razón» o a una decisión libre, el resultado ha sido la limitación del conocimiento, la subordinación del saber a un fin prede-

22. La raíz de las «actitudes subjetivas» puede ser diversa. En unos casos puede ser la búsqueda de seguridad y certeza por encima de la verdad (Descartes), anteponer unos pretendidos «intereses de la razón» distintos del conocimiento de la verdad (Kant), el deseo de eliminar todo «supuesto» o conocimiento previo al control subjetivo (Hegel), la pretensión de dominar la naturaleza (así explica Heidegger el olvido del ser en la metafísica), el «interés emancipatorio» (Habermas y Apel), etc. Lo común es siempre el afán de poner el conocimiento al servicio de un interés subjetivo, lo que, inevitablemente, lo vicia y lo instrumentaliza. Aristóteles, en cambio, habla de un deseo «natural» de saber; cuando dicho deseo es sustituido por otro, el subjetivismo es inevitable.

23. POLO, L., *El acceso al ser*, Rialp, Madrid, 1964, p. 28.

24. Ibídem, 27.

25. *S. Th.*, I, q. 87, a. 3.

terminado. Conocer es fin en sí mismo porque, como se ha visto, es acto perfecto, acto que posee el fin. Por eso santo Tomás invierte el orden establecido por la filosofía moderna y llega a decir que «las artes prácticas se ordenan a las especulativas, e igualmente toda operación humana se ordena a la especulación del intelecto como a su fin» [26].

El realismo metafísico se fundamenta en el realismo gnoseológico: lo conocido inmediatamente es la realidad, no el propio conocimiento, el cual se oculta para hacer presente lo conocido. Luego, posteriormente, es preciso estudiar el conocimiento, pero siempre, necesariamente, hay que partir de la realidad pues es lo primero conocido. Santo Tomás lo afirma expresamente: «aquello que primariamente concibe el intelecto, como lo más evidente, y en lo cual vienen a resolverse todas las demás concepciones, es el ente» [27]. En este texto hay que destacar dos cosas: una es la que estamos tratando, a saber, que el conocimiento lo es de la realidad; pero en segundo lugar dice santo Tomás que este conocimiento es «lo más evidente», es decir, que no hay otro más seguro ni claro. Por tanto, si se parte de la duda o de un planteamiento crítico, se está negando lo que constituye el fundamento de todos los demás conocimientos. Por eso el criticismo nunca logra, según su propósito, afirmar o fundar el conocimiento mejor que el realismo. Cualquier otra evidencia, no basada en la que por su propia naturaleza es la primera, será hipotética y, como resultado, todo el conocimiento será también hipotético [28].

Una vez que conocemos, podemos reflexionar y conocer la propia operación de conocer. Pero mientras no se conozca algo es imposible reflexionar, porque no hay nada que conocer. Para santo Tomás la forma conocida «se puede considerar de un doble modo: de uno, según el ser que tiene en el cognoscente; de otro, según el respecto que tiene con lo real de lo cual es semejanza» [29], pero son dos conocimientos distintos, realizados, por tanto, con actos distintos. La filosofía del conocimiento, si quiere verdaderamente explicar qué es conocer, ha de admitir lo evidente, lo que de modo natural sucede, que no es otra cosa sino que antes de planteamos cualquier problema ya nos encontramos pensando, y

26. *C.G.*, III, c. 25, 9. Es verdad que podemos negar las evidencias —Descartes hizo de esta negación el fundamento de su metafísica—, pero para ello primero hay que tenerlas. Esta negación es un acto libre contrario a la naturaleza de las cosas, es decir, antinatural. «Para optar mal hay que hacerse violencia: violencia a los primeros principios universales conocidos por la luz de la razón natural...; y violencia a la rectitud tendencial de la voluntad ordenada al bien de la razón. Por eso, a pesar de todo, la opción de inmanencia no es primaria: tanto en la vida de la humanidad como en la de la persona presupone un largo tiempo de incubación... En este sentido cabe decir que no es una opción natural...». CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, 2ª ed., Rialp, Madrid, 1973, pp. 150-151.

27. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

28. «Descartes, Kant, Comte, son otros tantos testigos de la impotencia del idealismo para pasar de la crítica a la construcción positiva; su intención de salvar la filosofía como ciencia distinta no es dudosa, y, sin embargo, cada uno de ellos fue seguido por una escuela que refutó su *pars construens* en nombre de su misma *pars destruens*...; a semejanza del catoblepo, toda filosofía idealista se devora los pies sin darse cuenta». GILSON, É., *El realismo metódico*, 76-77.

29. *De Veritate*, q. 10, a. 4.

gracias a ese conocimiento inmediato de lo real es por lo que podemos interrogarnos sobre cualquier tema.

El objeto conocido ha de ser estudiado por la filosofía del conocimiento que, por esto, no puede ser anterior a la metafísica; y es que «una cosa es entender lo real, y otra es entender la misma intención inteligida, que el intelecto hace mientras reflexiona sobre su obra: de ahí que se den ciencias que versan sobre lo real, y otras acerca de las intenciones inteligidas» [30]. Pero no se debe perder nunca de vista que la idea, especie, intención o como se le llame al objeto, no es una realidad distinta de la propia facultad de conocer, pues «la potencia activa se compara a su objeto como el ente en acto al ente en potencia» [31], de modo que si no hay acto de entender no hay objeto y si no hay objeto tampoco hay acto, ya que el objeto no es otra cosa que el acto de la facultad.

III. Valor del conocimiento

1. *El conocimiento como fin en sí mismo*

En los filósofos clásicos es común afirmar que el conocimiento es un fin en sí mismo. No conocemos para otra cosa, el conocimiento no es un medio al servicio de determinados intereses o de otros fines, porque conocer es no sólo fin en sí mismo, sino el fin de la persona. Santo Tomás lo afirma con claridad cuando dice que «todas las ciencias prácticas, artes y técnicas son únicamente amables en orden a otra cosa, porque su fin no es el saber sino el obrar. Sin embargo, las ciencias especulativas son amables en sí mismas, porque su fin es el saber mismo» [32]. Y Aristóteles comienza la *Metafísica* del siguiente modo: «todos los hombres desean por naturaleza saber» [33].

Siendo el hombre un ser con muchas necesidades, tanto materiales como espirituales, esta tesis puede parecer demasiado teórica, propia de pensadores que no pisan sobre el suelo. Y, sin embargo, no es así. Como ya se ha dicho, el conocimiento es acto perfecto que no tiende al fin sino que lo posee, lo que significa que el conocimiento no está en función de otra cosa, no es una acción instrumental. En cambio, cuando se lo concibe como un medio al servicio de cualquier otro fin, además de no entenderlo como una acción inmanente, se lo limita, y con él al propio hombre, que deja de ser un ser abierto sin restricciones. «Si el conocimiento se somete... a la voluntad, queda por entero a su disposición. Pero, si es así, la noción de acto que posee el *télos* se anula y se abre la pregunta por el fin del conocimiento. Tal pregunta es insoluble, ya que si se subordina el conoci-

30. *C.G.*, IV, c. 11, 6.
31. *S. Th.*, I, q. 79, a. 7.
32. *C.G.*, III, c. 25, 9.
33. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980a 21.

miento a un fin, la determinación del fin es arbitraria. El proyecto de conocer, es decir, el conocer como proyecto, es simple pragmatismo. El pragmatismo es la finitud del proyecto, es decir, la particularidad del fin» [34].

Lo propio del hombre es guiarse por la razón, no dirigir la razón a un fin predeterminado por otra instancia, ya sea la voluntad o las pasiones. La dignidad de la persona tiene su fundamento en que es capaz de conocer lo que las cosas son, no lo que las cosas representan para satisfacer sus necesidades, gustos o intereses. Gracias a ese conocimiento puede orientar su vida de acuerdo con la realidad, sin encerrarse en la subjetividad, sin pretender convertirse en un fin para sí.

Es cierto que «el saber que se refiere a la consideración de la verdad, apenas tiene importancia respecto de las virtudes morales» [35], porque la teoría no mueve a la acción. El conocimiento práctico surge cuando conocemos la conveniencia de alguna cosa con un apetito, pues «todo deseo tiene un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta» [36]. Pero no podemos conocer esa conveniencia entre las cosas y los deseos si no conocemos lo que las cosas son, es decir, no puede haber conocimiento práctico si no se da, previamente, el teórico. Sólo cuando conocemos objetivamente la realidad, podemos juzgar acerca de su conveniencia para satisfacer un deseo. Ésta es una razón importante por la que la teoría es superior.

Pero santo Tomás hace ver otra razón más profunda y fundamental: el conocimiento práctico sería superior «si el hombre mismo fuese el último fin, porque entonces su felicidad sería la propia consideración y ordenación de sus actos y pasiones. Pero como el fin del hombre es otro bien exterior, a saber, Dios, al cual alcanzamos por la operación del intelecto especulativo, por esto su felicidad consiste más en la operación del intelecto especulativo que en la del entendimiento práctico» [37]. El hombre no es el fin último del hombre, tanto más cuanto que es un ser finito; el hombre, gracias a la razón, está abierto hacia la trascendencia. La conducta práctica, por eso, debe ir dirigida a que todas las potencias y tendencias humanas sean gobernadas por la razón, a que en nuestra conducta actuemos de acuerdo con la verdad.

Cuando se olvida esto y el hombre se convierte en fin para sí mismo, la razón práctica, y con ella la voluntad, se sitúa por encima de la verdad. Las cosas se valoran en función de uno mismo, y se acaba en el subjetivismo. Es lo que ocurre, por ejemplo, en Kant, para quien «la razón pura es por sí sola práctica, y da (al hombre) una ley universal que nosotros denominamos la ley moral» [38].

34. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento,* I, 2ª ed., EUNSA, Pamplona, 1987, p. 92.
35. *S. Th.,* II-II, q. 180, a. 2.
36. ARISTÓTELES, *De Anima,* III, 10, 433a 15-17.
37. *S. Th.,* I-II, q. 3, a. 3 ad 3.
38. KANT, I., *Crítica de la razón práctica,* I, I, 7.

Kant considera que el hombre es no sólo un fin en sí, sino también un fin para sí, de modo que todo amor es patológico, pues en el fondo es una manifestación de egoísmo, del dominio de las potencias inferiores sobre la razón. No comprende que pueda amarse a otro buscando el bien de la persona amada con olvido de uno mismo, porque la voluntad, para ser recta, ha de ser desinteresada. De este modo el hombre queda curvado sobre sí mismo ya que ha perdido su dimensión trascendente. El amor, según este autor, ha de ser sustituido por el respeto, que no es, a fin de cuentas, más que el sentido del deber, la obediencia a la propia razón, la cual legisla de un modo autónomo con el único fin de que el hombre se realice plenamente como ser racional.

Otro uso práctico de la razón, distinto del que nos guía moralmente, es la técnica. Ya hemos citado algún texto en el que santo Tomás afirma que todas las artes y técnicas se orientan a un fin; en sí mismo, por tanto, dicho uso es instrumental, y aunque es necesario y noble, no puede nunca determinar la conducta humana. Al contrario, ha de estar al servicio del bien de la persona, de su perfeccionamiento moral.

Para la mentalidad actual puede parecer que la teoría no tiene valor alguno y que es una pérdida de tiempo. No es así. Sólo conociendo la realidad, sólo estando en la verdad, es posible actuar bien moralmente, y sólo quien actúa rectamente puede usar de los bienes materiales producidos por la técnica de un modo correcto.

Esta tesis no se opone a la que afirma que el bien del hombre es de carácter moral, no teórico. La ética —las virtudes, las normas y los bienes— no tiene por fin primario la satisfacción personal, sino el conocimiento y el amor del Ser amado. No nos perfeccionamos porque ése sea nuestro fin, sino porque sólo así alcanzaremos el Bien que nos trasciende. Es la voluntad la que debe ser guiada por la razón, no al revés.

Podría parecer, por lo dicho, que el fin del hombre es estar siempre contemplando la verdad, y que las actividades prácticas pueden ser un obstáculo para ello. No es así. Más adelante estudiaremos el sentido antropológico de la verdad, qué significa para la persona poseerla. Por ahora sólo hemos comparado el uso teórico y el uso práctico de la razón. Cuando la razón conoce la realidad es cuando la persona puede autotrascenderse.

III.
La percepción sensible: problemas críticos

I. Descripción psicológica

1. *El conocimiento sensible*

Aristóteles expone que «sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia, al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce» [1]. En esta descripción podemos destacar varias características del conocimiento sensible.

a) En primer lugar, sentir es conocer, pues consiste en poseer una forma sin la materia. No es cierto, por tanto, que el conocimiento sensible sea pura pasividad [2]. Aunque es necesario que el sentido reciba un estímulo físico (al menos, los sentidos externos), no habría sensación si no actuara. Es cierto que no vemos si no hay luz, y que no oímos nada si no se produce un sonido, pero también lo es que sólo sentimos si la facultad, al recibir la forma, deja de estar en potencia.

b) Además el acto de sentir es una acción inmanente en la que el fin es poseído en pretérito perfecto: se ve y se ha visto, se siente y se ha sentido. Como el órgano del sentido es material, es posible que necesite acomodarse o adaptarse para ser inmutado, pero el acto de sentir es simultáneo con la sensación [3].

c) La tercera característica es que los sentidos sólo conocen lo singular y concreto. Ver, oír, oler, etc., es siempre ver, oír u oler un color, un sonido o un olor determinado. Puesto que el estímulo que pone en acto al sentido es siempre un estímulo físico, la sensación correspondiente hace relación a dicha afección, que necesariamente es concreta [4].

1. Aristóteles, *De Anima*, II, 12, 424a 19-21.
2. Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 51, B 75.
3. Santo Tomás define la sensación como el acto común del que siente y lo sentido: «actus communis sensati et sensus». *In III De Anima*, 2, n. 592.
4. «El sentido no conoce más que lo singular». *S. Th.*, I, q. 12, a. 4.

d) Por otra parte, el acto de sentir no es, él mismo, una acción física, porque ningún acto de conocimiento lo es. No es correcto identificar el sentido con su órgano corpóreo. «Desde luego que la potencia no se distingue realmente del órgano, pero su esencia es distinta: en caso contrario, el ser dotado de sensibilidad sería, en cuanto tal, una magnitud; y, sin embargo, ni la esencia de la facultad sensitiva ni el sentido son magnitud, sino más bien su proporción idónea y su potencia» [5]. Lo que el sentido conoce es la forma sin la materia, y eso es posible porque él mismo es la forma del órgano físico que recibe el estímulo. La sensación, por tanto, como todo acto de conocimiento, no es una relación entre una materia y una forma, sino entre una forma y otra forma: la forma del órgano y la forma sentida. El órgano recibe un estímulo físico, pero no es eso lo sentido sino la forma sensible, la cual pasa a ser la forma de la facultad; por eso aclara Aristóteles que «el sentido sufre el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma» [6].

Que no se trate de una acción física no significa que sea espiritual: el sentido es la forma de un órgano corpóreo y sin él no puede conocer ni ser; lo que quiere decir Aristóteles es que la facultad es la forma de un órgano material, no una forma capaz de existir sin dicho órgano [7].

2. *Los sentidos internos*

Los sentidos externos conocen sin necesidad de especie expresa: al recibir el estímulo físico el sentido siente, se actualiza, y esa actualización se mantiene sólo mientras dura la inmutación del órgano [8]. Y cada sentido tiene su sensible propio, conocido sólo por él. Como la sensación depende de un estímulo, si éste es demasiado intenso puede dañar el órgano, en cuyo caso no sería posible conocer.

Además de los sentidos externos hay sentidos internos, que son aquellos que conservan las especies recibidas por los sentidos externos. Clásicamente se distinguen cuatro: el sensorio común, la imaginación o fantasía, la estimativa y la memoria [9].

5. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 12, 424a 25-28.
6. Ibídem, 21-24.
7. «Para la operación del sentido se requiere una alteración espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De no ser así, si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían». *S. Th.*, I, q. 78, a. 3.
8. «Lo sensible está en acto fuera del alma, y, por tanto, no fue necesario admitir un "sentido agente"». *S. Th.*, I, q. 79, a. 3 ad 1. Por eso el conocimiento sensible, en los sentidos externos, es siempre inmediato e intuitivo.
9. Cfr. *S. Th.*, I, q. 78, a. 4.

1. El sensorio común tampoco forma especie expresa, porque su objeto no es ninguna cualidad sensible, sino los actos y los objetos de los sentidos externos. Santo Tomás lo explica así: «cada sentido juzga del objeto sensible que le es propio... Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, por cuanto el que discierne entre dos cosas es forzoso que conozca las dos. Por tanto, es preciso que sea de la competencia del sentido común el juicio de discernimiento a que se refieren, como a su término común, todas las aprehensiones de los sentidos; y asimismo que perciba las modificaciones intencionales de los sentidos, como cuando uno ve que ve. Pues a esto no alcanza el propio sentido, el cual no conoce sino la forma de lo sensible por la que es inmutado, en cuya inmutación se consuma la visión, y de la cual se sigue otra inmutación en el sentido común, que percibe la visión misma» [10].

El sentido común hace las veces de conciencia sensible porque conoce los actos de los sentidos externos, aunque no puede conocer su propio acto. La unificación de las cualidades sensibles captadas por la sensibilidad externa la lleva a cabo mediante los llamados sensibles comunes, captados por todos los sentidos externos, y por los «sensibles *per accidens*» que no son conocidos por ellos.

2. La imaginación es *motus factus a sensu secundum actum* [11], un acto producido por el sentido (común) en tanto que el sentido está en acto. Los sentidos externos no retienen las formas sensibles sino que conocen siempre en presente; en cambio «a su retención y conservación se ordena la fantasía o imaginación, que son una misma cosa. La fantasía o imaginación es, en efecto, como un depósito (*thesaurus*) de las formas recibidas por los sentidos» [12]. El órgano de este sentido se constituye como consecuencia del ejercicio del sensorio común, y con su uso crece y se desarrolla a medida que se retienen las especies sensibles. Los sentidos externos tienen un órgano constituido desde el primer instante, por eso no pueden retener la especie impresa; la imaginación, en cambio, más que especie impresa, tiene especie retenida, y dicha retención hace posible la constitución y el crecimiento de su órgano. Lo propio de la imaginación es reobjetivar el objeto de los sentidos externos una vez que ha sido unificado por el sentido común. Por eso es una facultad «representativa», porque vuelve a hacer presente lo que fue captado anteriormente.

Representar, reobjetivar, no quiere decir solamente hacer presente lo ya conocido por el sensorio común; si fuera así la imaginación no haría otra cosa que «repetir» y retener lo ya conocido. Gracias a la imaginación, sin embargo, captamos la proporción y la armonía espacial y temporal de lo percibido por el sentido común. Reobjetivar es, por tanto, más que reproducir, porque al hacerlo, lo repre-

10. *S. Th.*, I, q. 78, a. 4 ad 2.
11. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 3, 429 a1. Cfr. *In III De Anima*, lect. 6, n. 659.
12. *S. Th.*, I, q. 78, a. 4.

sentado aparece como proporcionado, como sometido a reglas o leyes espaciales y temporales puramente formales. Es gracias a la imaginación como unificamos una serie de sonidos en una melodía o unos rasgos espaciales en una composición figurativa.

3. La estimativa (llamada cogitativa en el hombre) percibe algo no conocido por ninguno de los sentidos anteriores. Santo Tomás lo explica así: «hay que tener en cuenta que, si el animal se moviese impulsado solamente por lo que deleita o mortifica a los sentidos, no habría necesidad de atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles, que le producirían deleite o repulsión. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque sean convenientes o nocivas al sentido, sino también por razón de otras conveniencias y utilidades o perjuicios. Y así, la oveja que ve venir al lobo huye, no por lo repulsivo de su figura o color, sino como de un enemigo de su naturaleza... Por eso es preciso al animal el percibir esas intenciones que no recibe el sentido exterior, y, además, que exista en él un principio propio para esta percepción, puesto que la percepción de las formas sensibles proviene de la inmutación del sentido, mas no así las de estas representaciones» [13].

La estimativa, por tanto, estima o valora lo sentido según su conveniencia o no con el animal; es, por eso, la base de la conducta instintiva, pues pone en marcha los apetitos. Estas «intenciones» son sensibles *per accidens*, porque no pueden ser conocidas por los sentidos externos.

4. «A la percepción de las intenciones no recibidas por los sentidos se ordena la estimativa. A su conservación, la memoria, que es una especie de archivo (*thesaurus*) de tales intenciones» [14]. Lo propio de la memoria es que el recuerdo hace siempre relación al tiempo. Mientras la estimativa permite al animal prevenir el futuro, la memoria retiene el pasado. También la memoria se constituye y crece con el tiempo y, en el caso del hombre, por su cultivo. Así como la imaginación es un sentido que reobjetiva las «formas» sentidas, la memoria retiene las formas y las estimaciones o valoraciones de la estimativa; por eso los recuerdos suelen ir teñidos de sentimientos: un recuerdo puede ser triste y otro, en cambio, puede producir alegría; el solo hecho de recordar algo malo puede despertar miedo, etc.

Pero los sentidos internos no actúan igual en los animales que en el hombre. Para el animal son terminales ya que carece de inteligencia: «adviértase que, en cuanto a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los animales, pues del mismo modo son modificados por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en cuanto a esas intenciones especiales; pues los animales las perciben tan solo por cierto instinto natural, mientras que el hombre las percibe también mediante una cierta deducción. De aquí que la llamada en los animales

13. Ibídem.
14. Ibídem.

estimativa natural se llame en el hombre "cogitativa", la cual descubre esta clase de intenciones por medio de una cierta comparación... y confronta estas intenciones particulares como la (razón) intelectiva confronta las universales. Y por parte de la memoria no sólo tiene el hombre memoria, como los demás animales, por el recuerdo súbito de lo pasado, sino también "reminiscencia", con la cual inquiere como por silogismos el recuerdo de lo pasado con respecto a las intenciones individuales» [15].

La diferencia está en que el uso de la estimativa y de la memoria, en el animal, está en función de sus necesidades vitales, mientras que el hombre puede usarlas para fines más altos. El conocimiento sensible no es, en él, lo superior. La conducta animal está gobernada por los instintos, que son los que le indican qué debe hacer. En el hombre, en cambio, la conducta ha de guiarse por la razón. «Como los placeres perfeccionan las operaciones..., las operaciones de cada cosa se ordena a aquello en que se alcanza el placer como a su fin. Pero todos los placeres de los animales irracionales se refieren a las cosas que conservan el cuerpo; pues no se deleitan en los sonidos, olores o lo visto sino en la medida en que son indicativos de los alimentos o la unión sexual, acerca de lo cual versa todo su deleite. Así que toda su actividad se ordena a la conservación del ser corpóreo como a su fin. Por eso no tienen ser fuera del cuerpo» [16]. Puede decirse, por eso, que «el conocimiento sensible animal es una función de su organismo subordinada al mantenimiento y mejor desenvolvimiento de su vida; puesto que los animales despliegan su existencia *por medio* del conocimiento, o con la mediación de informaciones adquiridas, pero orientados a un fin que les es impuesto por la naturaleza, o que siguen de forma instintiva» [17].

El animal tiende, por instinto, a lo que conoce como conveniente; su conocimiento es, por así decir, «subjetivo», ya que valora las cosas en función de sus necesidades. Por eso puede decirse que el conocimiento es para ellos un medio. Para el hombre, en cambio, conocer es un fin en sí mismo; además es capaz de captar lo que las cosas son en sí mismas, al margen de los propios instintos e intereses, y de gobernar su conducta de acuerdo con la realidad y no según sus necesidades inmediatas. Pero esto se debe a que la sensibilidad humana está, por así decir, impregnada por la inteligencia: «la excelencia de la cogitativa y de la memoria en el hombre no estriba en lo que es propio de la parte sensitiva, sino en cierta afinidad y proximidad a la razón universal, que de algún modo refluye sobre ellas» [18].

15. Ibídem, santo Tomás llama a la cogitativa, en ocasiones, «razón particular» e «intelecto pasivo» porque «es una cierta potencia de la parte sensitiva que compone y divide las intenciones individuales». *De Veritate,* 10, 5. Es decir, la cogitativa realiza «juicios» de valor sobre lo singular.

16. *C.G.*, II, c. 82, 5.

17. GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., *Teoría del conocimiento humano*, EUNSA, Pamplona, 1998, p. 18.

18. *S. Th.*, I, q. 78, a. 4 ad 5.

II. Valor crítico

1. *Sensibles propios y sensibles comunes*

Desde el inicio de la filosofía el hombre ha sido consciente no sólo de las limitaciones de los sentidos, sino también de sus frecuentes errores. Esto ha llevado, en algunos casos, a considerarlos poco fiables, pues nos engañan con frecuencia. Aristóteles, sin embargo, defendió el valor del conocimiento sensible. Para ello hizo una clasificación de sus objetos.

Llamamos «sensible» al objeto de los sentidos, o sea, a aquellas cualidades de los cuerpos que pueden ser sentidas. Cada sentido capta una cualidad que no puede ser conocida por los demás y que, por ello, recibe el nombre de «sensible propio». Hay otras cualidades, todas ellas derivadas de la cantidad, que pueden ser captadas por todos los sentidos, aunque cada uno lo hace de acuerdo con su sensible propio; son los llamados «sensibles comunes», que son cinco: movimiento, reposo, extensión, figura y número. A éstos hay que añadir los «sensibles *per accidens*», que son aquellos que se conocen en el nivel de la sensibilidad interna y que, por no ser formales, no son antecedidos por una especie impresa. No son captados, por tanto, por los sentidos externos.

Según esto, Aristóteles, y con él la tradición aristotélico-tomista, afirma que los sentidos no se equivocan nunca en su sensible propio, pero pueden hacerlo en los sensibles comunes. La razón es que si no pudieran conocer su objeto no podrían siquiera ser llamados facultades de conocimiento, porque, propiamente, no conocerían nada. A esto hay que añadir, naturalmente, que sí es posible el error en caso de que el órgano del sentido esté estropeado o sufra alguna alteración, como ocurre con algunas enfermedades [19].

Otra cuestión que se ha planteado en la filosofía moderna es si las cualidades sensibles son reales, es decir, si existen realmente en los cuerpos o son, más bien, meras impresiones subjetivas comparables al dolor, que sólo está en quien lo siente pero no existe en la realidad exterior.

2. *Las cualidades sensibles en la concepción mecanicista de la naturaleza*

Galileo y Descartes llamaron a los sensibles propios «cualidades secundarias» y los tuvieron por reacciones subjetivas ante estímulos externos. Por ejemplo, el color sería la impresión subjetiva producida por una onda luminosa de una

19. «El sentido no se engaña con respecto a su propio objeto, por ejemplo, la vista acerca del color, a no ser accidentalmente, debido a algún impedimento en el órgano... El porqué de esto es evidente. Pues toda potencia, en cuanto tal, está ordenada a su objeto. Y lo que está ordenado siempre obra de la misma manera». *S. Th.*, I, q. 85, a. 6.

determinada longitud. Según sea la longitud de onda de la luz, el sentido «interpreta» la impresión de un color o de otro. Lo mismo habría que decir de los sonidos, olores, sabores y la sensación de calor o frío. En cambio los sensibles comunes, llamados ahora «cualidades primarias», serían reales, es decir, existirían realmente en los cuerpos.

Para comprender el porqué de esta valoración propia de la filosofía moderna hay que tener en cuenta dos cosas:

a) Los sensibles propios pertenecen todos ellos a la categoría de la «cualidad», la cual, en la filosofía aristotélica, deriva de la forma, ya sea ésta sustancial o accidental. En cambio, los sensibles comunes o cualidades primarias son aspectos cuantitativos de los seres físicos, y, por tanto, medibles y cuantificables.

A partir de la crisis nominalista de la Baja Edad Media se suprimieron la causa formal y la causa final. La primera porque se pensaba que Dios, al crear, no seguía ninguna norma o criterio racional: la creación se debía a un acto de la voluntad y del poder divino no sometido a ningún proyecto previamente trazado por su inteligencia. Según esto, todos los seres son distintos, no hay dos iguales, porque no existen esencias comunes a varios individuos. Dicho más drásticamente: los seres creados, fruto de la libertad divina, son completamente contingentes y carecen de una forma estable que les dé consistencia o les haga ser necesariamente como son.

También fue rechazada la causa final por motivos semejantes. Dios, al crear, no lo hace por ningún motivo racional, pues en ese caso su libertad estaría condicionada y supeditada a una «razón» que, de algún modo, le obligaría a hacerlo. Por tanto, el universo carece de finalidad, es también absolutamente contingente en este sentido. Incluso si ocurriera que Dios se hubiera propuesto algún fin determinado, para nosotros sería incognoscible, pues no tenemos ningún modo de acceder a la voluntad divina.

El mundo físico se redujo, pues, a materia y eficiencia: los cuerpos, o bien están formados de átomos (Galileo) o bien son materia continua (Descartes), pero en cualquier caso se distinguen unos de otros sólo por sus propiedades materiales: tamaño, forma, figura, peso, lugar, etc. El movimiento no pertenece a su esencia (de ahí el principio de inercia), sino que ha sido puesto por Dios al crear el universo. Así surgió la concepción mecanicista de la naturaleza, según la cual ésta es una máquina puesta en marcha por Dios en la que es posible saber lo que va a ocurrir si se conocen las condiciones iniciales del sistema, es decir, si se sabe qué fuerzas actúan sobre un cuerpo y cuál es su dirección y sentido. Mediante un paralelogramo de fuerzas siempre es posible calcular la resultante y, por tanto, predecir el efecto.

Para una mentalidad mecanicista las cualidades, que, como se ha dicho, derivan de las formas, no existen realmente, porque son las mismas formas las que han sido rechazadas. Por eso interpretaban que los colores, olores, sonidos, sabores, etc., no eran sino reacciones subjetivas producidas por estímulos físicos de

tipo cuantitativo. Admitir la existencia de cualidades hubiera implicado admitir de nuevo la causalidad formal, lo que hubiera supuesto abandonar la concepción mecanicista de la naturaleza.

b) En cierto modo y con muchas precisiones, la teoría mecanicista tiene parte de razón. Se llaman «sensibles» a aquellas cualidades de los cuerpos que pueden ser captadas por los sentidos; si hubiera en los cuerpos algunas propiedades que no pudieran ser sentidas, no serían «sensibles», si es que nos atenemos a la definición que acabamos de dar. Por eso nada tiene de extraño que determinadas cualidades sólo puedan conocerse mediante los sentidos. No es que no existan realmente, sino que, por ser sensibles, sólo pueden ser conocidas por los sentidos. Afirmar que por ser sensibles no son reales, o que son meras impresiones comparables al dolor, es negar que los sentidos sean verdaderas facultades de conocimiento, fruto de una mentalidad cientificista. Que en el esquema mecanicista no tengan cabida, no significa que no existan, sino que para dicha concepción de la naturaleza el accidente cualidad no tiene relevancia porque no es objeto de estudio[20].

Hay que decir, por tanto, que tan reales son las cualidades primarias como las secundarias, si bien las primarias pueden ser cuantificadas y las secundarias no. Quien piense que sólo es real lo que puede ser estudiado por las ciencias experimentales, que toman como base el mecanicismo, pensará como los modernos, pero con ello no hará justicia a la realidad, pues las ciencias positivas, por principio, tratan de expresar mediante fórmulas matemáticas sus leyes, y dejan de lado lo que no admite medida.

De todos modos, en la física actual, sobre todo en la teoría cuántica, se vuelve a admitir la existencia de cualidades, tanto más cuanto que la materia no se concibe como un soporte fijo y estable, sino como un conjunto de propiedades y de energía. Al abandonarse el esquema mecanicista se está volviendo a otro en el que la energía se concibe como formalizada, no como fuerza bruta.

No hay que olvidar tampoco que los conceptos y nociones propios de las ciencias son eso, nociones. «Se dice que un color es cierta función matemática, una onda electromagnética, etc... Esta alusión a la realidad es incorrecta, pues anula la intencionalidad: lo que se toma por real —la onda electromagnética— diluye la objetividad que pretende explicar —el color—, y él mismo se supone real (no intencional). En suma, la ciencia anula ciertas intenciones a favor de otras que confunde con lo real»[21]. Así como unas impresiones sensibles las captamos como colores, determinados fenómenos físicos los comprendemos como funciones.

20. Esta opinión no es nueva, si bien la ciencia experimental pareció darle otros argumentos: «algunos sostuvieron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que las propias pasiones. Por ejemplo, que el sentido no conoce más que la alteración de su órgano... Pero esta opinión es evidentemente falsa...». *S. Th.*, I, q. 85, a. 2.

21. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento,* I, pp. 171-172.

Decir que lo que existe realmente son ondas luminosas o sonoras, que no conocemos por los sentidos, y que los colores y los sonidos son meras impresiones subjetivas, es una confusión. Los colores y los sonidos son cualidades «sensibles», que no pueden ser conocidas más que por los sentidos. Las ondas, en cambio, son ideas con las que pensamos esas mismas cualidades. Por tanto, lo acertado es decir que tan objetivas son las unas como las otras[22].

III. Balance de conjunto

A todo esto hay que añadir que los sentidos sólo conocen determinadas propiedades de los cuerpos. Si tuviéramos otros sentidos, conoceríamos otros aspectos de lo real. Además, hay animales que conocen cosas que escapan a los sentidos del hombre: un perro es capaz de seguir un rastro porque su olfato es mucho más fino que el humano, una lechuza puede ver en la oscuridad, y un murciélago oye sonidos que a nosotros nos pasan desapercibidos.

Y no sólo esto. El conocimiento sensible es siempre aspectual pues, por ejemplo, no es posible ver un objeto, simultáneamente, desde varios puntos de vista o perspectivas. Esto hace que con frecuencia nos formemos una imagen de las cosas que no se corresponde con lo que realmente son, y que dos observadores tengan impresiones distintas si no están mirando al objeto desde el mismo ángulo.

También hay errores debidos a la imaginación y a la cogitativa. Con la imaginación podemos deformar la realidad, idealizarla, por decirlo así. La memoria puede fallar y la cogitativa hace que nos parezca más atractivo aquello que deseamos. Todo esto es posible, pero no se trata ahora de errores de los sentidos, sino de que nos precipitamos al juzgar, ya sea porque lo hacemos a partir de unos pocos datos, o porque «añadimos» a lo sentido cualidades o propiedades que no hemos captado.

Pero la teoría aristotélica, según la cual los sentidos no se equivocan en su objeto propio, debe ser mantenida pues, si no fuera así, habría que concluir, con los escépticos, que los sentidos no conocen sino que nos informan, subjetivamente, de lo que nos es conveniente o perjudicial, lo cual no sucede ni en los animales, si bien éstos «valoran» lo conocido, lo real, con ese criterio.

Aunque ya se ha hecho referencia a ello, el conocimiento sensible humano tiene gran importancia, porque es la base del conocimiento intelectual. Es cierto, en el sentido kantiano del término, que el entendimiento no puede intuir nada directamente. Si nos tapáramos los cinco sentidos externos, y, por tanto, anuláramos los internos, no podríamos saber qué hay dentro de una habitación, pues la

22. Como ya se ha visto, santo Tomás afirma expresamente que «lo sensible está en acto fuera del alma». *S. Th.*, I, q. 79, a. 3 ad 1.

inteligencia no puede conocer nada si no es a partir de los datos de los sentidos. En la tradición aristotélica es clásico el aforismo según el cual *nihil in intellectu nisi prius in sensu*, pero interpretado, según tendremos ocasión de ver más adelante, no al modo como lo hacen los filósofos empiristas, como por ejemplo Locke, para quien la mente, sin más datos que los obtenidos por los sentidos, es decir, sin conocer nada más, elabora ideas complejas, ficciones mentales cuyo valor depende de que estén de acuerdo con los datos de los sentidos, o sea, de que puedan ser «verificadas» mediante una intuición sensible. Lo cierto, en cambio, es que la inteligencia sí puede conocer cosas que no son sensibles, y que ni Kant ni los empiristas llevan razón.

A pesar de lo dicho —si tuviéramos otros sentidos conoceríamos otras propiedades distintas—, hay que afirmar que los sentidos nos dan a conocer la realidad, si bien ese conocimiento es parcial y aspectual. Si no fuera así, viviríamos de ilusiones, y la inteligencia no podría conocer el ser de las cosas.

IV.
La intelección de las cosas materiales

I. GÉNESIS DEL PENSAMIENTO CONCEPTUAL

1. *Distinción entre pensamiento y conocimiento sensible*

Que el hombre posee inteligencia es algo evidente, pero es preciso determinar exactamente en qué consiste este nuevo modo de conocimiento. Para ello es preciso comparar el conocimiento sensible con el pensamiento y ver así en qué se distinguen. De entrada puede decirse que «los animales estrictamente no conocen. Conocer, para un animal, no significa más que proceder de acuerdo con la información adquirida. Si proceden de acuerdo con ella es que poseen esa información: la conocen en un *sentido amplio*. Pero no son conscientes de ello, no se enteran de la información que adquieren; y en este preciso sentido no la conocen. Es cierto que oyen, ven y sienten; pero no lo saben, no se enteran de que lo hacen ni de lo que hacen; particularmente porque no son nadie para enterarse... El conocimiento sensible como tal no es más que una función vital de registro y procesamiento de información» [1].

Esto es una consecuencia de lo ya visto: en los animales el conocimiento no es un fin en sí mismo, sino un medio al servicio de sus necesidades vitales. Santo Tomás distingue ambos tipos de conocimiento por la mayor o menor universalidad de su objeto: «hay otro género de potencias del alma que mira a un objeto más universal que es todo cuerpo sensible, y no sólo el cuerpo unido al alma. Y hay también otro género de potencias del alma que mira a un objeto todavía más universal, que es, no sólo todo cuerpo sensible, sino universalmente todo ente» [2]. Mientras que la sensibilidad sólo puede conocer algunos aspectos de los seres materiales, el pensamiento no tiene límite porque «el ente es el objeto propio del entendimiento» [3].

1. GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., *o.c.*, 18-19.
2. *S. Th.*, I, q. 78, a. 1.
3. *S. Th.*, I, q. 5, a. 2.

Así como para que una cosa sea vista es necesario que sea coloreada, pues el color es el sensible propio de este sentido, para que sea entendida basta que sea, ya que el objeto propio del pensamiento es el *ens in communi*. Nada queda excluido, por tanto, del conocimiento intelectual, el cual, por eso mismo, no tiene límites. «El alma intelectiva, como es comprensiva de los universales, tiene virtud para lo infinito» [4].

Una consecuencia inmediata de lo dicho es que los seres inteligentes sí saben que conocen, son conscientes de ello; el conocimiento intelectual no es una función vital más al servicio de la autoconservación, sino que es el acto más elevado que pueden realizar, al cual se ordenan los demás. «El objeto del entendimiento es algo común, esto es, el ente y lo verdadero bajo el cual se encuentra comprendido también el acto mismo de entender» [5]. No es el conocimiento quien queda incluido en la vida, sino la vida la que pasa a estar en función del conocimiento. Por eso, cuando definimos al hombre como «animal racional», «en esta definición la razón podría entenderse ciertamente como *differentia specifica*, como rasgo que distingue —de modo parecido a como la trompa distingue al elefante— la especie *homo sapiens* de otros seres vivos. Sin embargo, esta distinción es de hecho aún más fundamental. La diferencia referida parece fundar más bien un género propio, por cuya virtud contraponemos el hombre con el animal... El hecho es que el rasgo diferencial —la razón— se halla en genuina oposición con el género —ser vivo— dentro del cual debe distinguirse el hombre. O sea, la razón y la vida se comportan entre sí de modo antagónico» [6].

Pensar significa dejar de ver las cosas como medios de subsistencia y contemplarlas como lo que son en sí mismas, al margen de lo que puedan significar para nosotros. En este sentido es en el que puede decirse que la razón y la vida se oponen. Más aún, el pensamiento sólo es posible si la inteligencia es espiritual, si carece de órgano material: «el entendimiento se entiende, cosa que no ocurre en ninguna potencia cuya operación se ejerza mediante un órgano corporal. La razón es que, según Avicena, en cualquier potencia de este tipo, el órgano se encuentra entre la potencia del que obra y su objeto. Pues la vista no conoce sino aquello que puede provocar una especie en la pupila. Por eso, puesto que no es posible que el órgano se encuentre entre una potencia y la esencia misma de la potencia, no es posible que ninguna potencia que actúa mediante un órgano corporal se conozca a sí misma... De lo que se deduce que el alma intelectiva tiene el ser desligado y no dependiente del cuerpo» [7].

Puede concluirse, por tanto, que la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual se concreta en tres cosas: por un lado, la inteligencia es en cierto

4. *S. Th.*, I, q. 76, a. 5 ad 4.
5. *S. Th.*, I, q. 87, a. 3 ad 1.
6. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 133-134.
7. *In II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1.

modo infinita, pues puede conocerlo todo[8]; además, y como consecuencia, puede conocer también su propio acto; y en tercer lugar, es una facultad o potencia espiritual, porque si usara de un órgano corpóreo no podría volver sobre sí misma, ni tener como objeto propio la esencia de los entes materiales, «pues conoce lo corporal entendiéndolo, pero no a través de lo corporal ni de imágenes corporales y corpóreas, sino a través de especies inmateriales e inteligibles que pueden estar en el alma por su propia esencia»[9].

II. Las operaciones intelectuales

1. *El intelecto agente*

a) *Continuidad y discontinuidad entre el conocimiento sensible y el intelectual*

Ya se ha dicho que la inteligencia humana no puede conocer nada si no es a partir del conocimiento sensible. Esto, que llevó a Kant a limitar el alcance de la inteligencia, es lo que afirmaban los clásicos cuando decían que las cosas sensibles son inteligibles en potencia, pero no en acto. El hombre no es la suma de un espíritu y un cuerpo, sino una unidad compuesta de espíritu y materia que, por tanto, no actúan separadamente o con independencia. Por eso debe haber continuidad entre el conocimiento sensible humano y el intelectual, pues de otro modo tendríamos dos conocimientos paralelos sin relación entre ellos, lo que rompería la unidad de vida.

La inteligencia, por tanto, ha de conocer tomando como punto de partida lo que ya ha sido conocido por los sentidos. Los sentidos más altos son los internos, que no necesitan de la presencia de la cosa sensible para conocer; lo mismo ocurre con la inteligencia: pensamos lo que queremos, sin estar condicionados por lo que en ese momento puedan captar los sentidos externos.

8. «El objeto propio del entendimiento es el ser inteligible (*ens intelligibile*) que encierra en sí toda diferencia y especies posibles de ser: pues lo que puede ser se puede entender. Ahora bien, como todo conocimiento se hace por vía de semejanza... de ahí que sólo Dios conozca por su esencia todas las cosas; las sustancias separadas, por su naturaleza, y sólo con conocimiento perfecto su especie; y el entendimiento posible, por especies inteligibles». *C.G.*, II, 98, 9.

9. *S. Th.*, I, q. 84, a. 1 ad 1. «Al poseer conocimiento intelectual es posible devenir y ser otros seres en una forma inmaterial... Cuando nuestro entendimiento conoce, deviene la cosa conocida asimilando sólo su forma, no su materia; y esta asimilación es posible por la operación llamada abstracción intelectual. Evidentemente conocer objetos materiales de forma inmaterial es una operación en la que la materia corporal no tiene parte. Éste es el hecho fundamental sobre el que descansa en última instancia el desarrollo de la sabiduría metafísica; a saber, que hay un conocimiento intelectual y que la misma posibilidad de tal conocimiento presupone la existencia de un orden de sujetos inmateriales, facultades cognoscitivas y operaciones. Inteligibilidad y conocimiento son inseparables de inmaterialidad». Gilson, É., *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1969, p. 266.

Pero si, como se acaba de decir, el intelecto carece de órgano corporal, hay que salvar la distancia que le separa de la sensibilidad. Los sentidos, para conocer en acto, tenían que recibir un estímulo físico, una impresión en el órgano del sentido. La inteligencia no puede recibir ninguna impresión, sino que en cierto modo ha de actualizarse a sí misma.

Se trata, en definitiva, de resolver varios problemas: por un lado, la sensibilidad y el pensamiento están estrechamente relacionados; por otro, es evidente que, así como sólo podemos ver u oír lo presente y en la medida en que produce una impresión física, podemos pensar lo que queramos; y, en tercer lugar, la inteligencia ha de poder realizar su acto por sí misma.

Todo esto llevó a Aristóteles a proponer la existencia del «intelecto agente», de una luz intelectual capaz de hacer inteligibles las imágenes sensibles, y de hacer que la actividad intelectual no pueda dejar de ejercerse. Es un dato de experiencia que no siempre somos conscientes, pues durante el sueño, por ejemplo, no tenemos conciencia de lo que sucede; pero también comprobamos que pensar no es una actividad que exija una preparación previa. Entender es, más bien, algo inmediato; nos encontramos pensando sin que para ello haga falta un esfuerzo especial.

Muchas son las razones por las que es preciso admitir que hay en nosotros una luz siempre encendida, gracias a la cual pensar es algo «natural» y que nos permite entrar en contacto con los datos de los sentidos. Aristóteles lo explica así: «existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia esencia» [10].

Santo Tomás es de la misma opinión, por las razones que estamos viendo: «según la opinión de Platón, no hay necesidad alguna de un entendimiento agente que haga a las cosas inteligibles en acto... Platón suponía en efecto, que las formas de los seres naturales subsisten sin materia y, en consecuencia, que son de suyo inteligibles, ya que una cosa es inteligible en acto por el solo hecho de ser inmaterial... Pero como Aristóteles no admite que las formas de los seres naturales subsistan sin materia, y como, por otra parte, las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto, síguese que las naturalezas o formas de las cosas sensibles que entendemos no son inteligibles en acto... Es preciso, por tanto, admitir en el entendimiento una facultad (*virtutem*) que haga a las cosas inteligibles en acto, abstrayendo las especies inteligibles de sus condiciones materiales. De aquí la necesidad de admitir el entendimiento agente» [11].

Aunque ese entendimiento no sea conocido inmediatamente, ya que, como veremos, no conocemos directamente la esencia del alma, santo Tomás llega a

10. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 5, 430a 14-19.
11. *S. Th.*, I, q. 79, a. 3.

decir que «esto (su existencia) lo sabemos por experiencia, al advertir que las formas universales las abstraemos de sus condiciones particulares, lo cual es hacerlas inteligibles en acto» [12]. No se trata, por tanto, de una teoría construida sin fundamento para explicar algo que desconocemos, sino de una conclusión fundada en la misma experiencia continua, la que consiste en entender las cosas que conocemos mediante los sentidos. Gracias a esa luz, que no ilumina lo externo sino que actúa de continuo dentro de nosotros, es como la sensibilidad y el intelecto se unen y se hace posible la unidad del conocimiento.

Hemos visto que «el principio del saber no comparece: ahí, en el comenzar el saber, no aparece, no se conoce el principio como tal, *ni con él*». Esto se debe precisamente a que el intelecto agente no es una facultad, una potencia que tenga que ser actualizada, sino una realidad siempre en acto, algo, por tanto, del orden del ser de la persona. Conocer, por eso, no es el resultado de una decisión voluntaria, ni fruto de la espontaneidad de la razón, sino algo «natural», algo en lo que nos encontramos sencillamente porque el hombre es un ser cognoscente [13].

b) *La voluntad y la espontaneidad como alternativas al intelecto agente*

Cuando se ha prescindido del intelecto agente se ha tenido que recurrir a otros expedientes más complicados, que no respetan lo que de hecho sucede, y que subordinan la razón a otra instancia de la persona. Es lo que ocurre, por ejemplo, en Descartes. Para este autor el conocimiento natural no es fiable, no merece crédito. Si dejáramos a la razón libre de todo control nos equivocaríamos necesariamente, porque por sí misma no es capaz de llegar a la verdad. Por eso para Descartes «el conocimiento tiene por antecedencia la duda... Justamente en tanto que universal, la duda tiene por misión descubrir el conocimiento en su carácter de origen... El conocimiento surgido, emergente, de la duda, es el conocimiento "in statu nascens"» [14]. Hay algo que antecede al acto de conocer —la duda— que no es un acto de conocer sino de la voluntad, que es quien desconfía del conocimiento y, mediante la duda, desea «controlar» todo objeto que se presente ante el pensamiento. De ahí que «en Descartes, la voluntad humana es poder sólo como poder de disposi-

12. Ibídem, a. 4.

13. Sobre la naturaleza del intelecto agente ha habido muchas teorías entre los aristotélicos a lo largo de los siglos. Tampoco los tomistas coinciden a la hora de interpretar los textos de santo Tomás. Aquí sigo la teoría de L. Polo, que tiene como fundamento argumentos aristotélicos y tomistas. Por una parte el intelecto agente «es acto por su propia esencia»; por otra no puede ser una potencia que ahora actúa (acto segundo) y luego no. Y si «para el viviente vivir es ser», puede concluirse que el intelecto agente forma parte del *esse hominis*. Siendo el intelecto posible una facultad o potencia de la *esencia* del alma, parece congruente afirmar que el intelecto agente pertenezca al ser. «El alma intelectual del hombre debe ser una sustancia intelectual, una autosubsistente realidad inmetarial dotada de su propia esencia y su propia existencia». GILSON, É., *Elementos de filosofía cristiana,* 266. El alma humana es a la vez la forma del cuerpo.

14. POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes,* 2ª ed., EUNSA, Pamplona, pp. 152-153.

ción que al ejercerse se establece en orden a la realidad según un *interés*... Mientras que el ejercicio de la voluntad en Kant se desliga del entendimiento, en Descartes tiende a apoderarse del pensar, a continuarse en él y a asociárselo» [15].

Conocer es querer conocer, algo que depende de la voluntad porque, aunque la razón puede hacerlo por sí misma, sólo cuando la atención antecede al objeto, sólo cuando es controlado, es cuando puede ser admitido como válido, porque sólo entonces puede ser sometido a examen. De este modo el entendimiento queda sometido a un interés, en definitiva al deseo de seguridad, y es «usado» con vistas a un fin determinado de antemano. Descartes sólo acepta lo conocido cuando «quiere».

En Kant ocurre, en cambio, lo contrario. El entendimiento es espontáneo y hace y deshace sin control. Pero por eso es preciso someterlo a crítica y fijar cuándo nos da a conocer algo y cuándo vaga sin «contenido» objetivo. «Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos *entendimiento* a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la *espontaneidad* del conocimiento» [16]. La espontaneidad es un peligro porque, como en el caso de Descartes, nos induce a errores continuos. Por eso Kant ha de investigar qué uso del entendimiento es válido y qué otro no lo es pues «los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas» [17].

Si no se admite el intelecto agente, o sea, si no se admite que el conocimiento pertenece al ser del hombre y que, por lo tanto, no necesita ser antecedido por la voluntad, ni es fruto de una acción propia espontánea e incontrolada, entonces se hace preciso realizar una «crítica» del conocimiento previa a ponerse a pensar. No es extraño, por tanto, que Kant comience la *Crítica de la razón pura* con las siguientes palabras: «la razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades» [18]. Hacer de la razón algo añadido al ser humano, algo de lo que éste dispone, lleva a la perplejidad, a reconocer que hay en nosotros algo que debe ser sometido a control para que no «actúe» por su cuenta, para, en definitiva, ponerlo a disposición del sujeto.

La noción de intelecto agente no es, por tanto, una mera pieza teórica introducida por los clásicos para resolver un problema. Es mucho más que eso. Es el reconocimiento de que el hombre es un ser racional, no un ser que dispone o usa de la razón. La razón, por tanto, no debe estar sometida a fines prefijados, lo que la limitaría y le impediría llegar a la verdad, ni es tampoco un dinamismo espontáneo que es preciso controlar. Es, por el contrario, lo más propio de la persona,

15. Ibídem, 49.
16. KANT, I., *Crítica de la razón pura,* A 51, B 75.
17. Ibídem.
18. Ibídem, A VII.

lo que debe dirigir su conducta porque le abre a la trascendencia y hace posible que conozca su origen y su destino.

2. *La abstracción*

La primera operación de la mente es, por tanto, la abstracción. Hacer inteligible lo sensible no puede ser otra cosa que comprender qué son las cosas, al margen de que sean grandes o pequeñas, de un color o de otro, etc. Como los entes corpóreos se individúan por la materia, aunque tengan la misma esencia, entenderlos consistirá en aprehender su forma. «El entendimiento, que abstrae la especie inteligible, no sólo de la materia, sino también de las condiciones materiales individuantes, conoce con más perfección que los sentidos, que reciben la forma del objeto conocido sin su materia, pero con sus condiciones materiales» [19].

De este modo obtenemos un abstracto, es decir, el conocimiento de una forma que, por haber sido separada de la materia, es universal pues «conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes» [20]. Lo iluminado por el intelecto agente son las imágenes de la fantasía (o de la memoria o la cogitativa), las cuales, aunque no son materiales, representan las cosas con sus condiciones materiales concretas. No se dice que el entendimiento conozca las imágenes sensibles, pues eso lo hace ya la imaginación, sino que, gracias a la luz del intelecto agente, separa la forma inteligible contenida en la imagen, la cual pasa a ser la forma del entendimiento posible [21]. De este modo es como lo entendido en acto es el entendimiento en acto. En el caso de la inteligencia el intelecto agente abstrae la forma inteligible, la cual actualiza al intelecto posible, que es el que la conoce.

a) *La vuelta a las imágenes*

Conocer las formas o esencias de las cosas es más que conocer sólo sus accidentes, pero el conocimiento sería muy limitado si no fuera capaz de referir dichas formas a los entes concretos, es decir, si no conociera también lo singular, que es lo que realmente existe. Aquí se plantea, pues, un nuevo problema.

Santo Tomás afirma con claridad que «nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente las cosas materiales singulares» [22]. Sobre esto no

19. *S. Th.*, I, q. 84, a. 2.
20. *S. Th.*, I, q. 85, a. 1.
21. «En virtud de la capacidad iluminadora del entendimiento agente, capta (la inteligencia) lo ontológico en lo fenoménico, lo necesario en lo contingente, lo inteligible en lo sensible». LLANO, A., *Gnoseología*, 133.
22. *S. Th.*, I, q. 86, a. 1.

hace falta insistir más una vez explicado que hace falta abstraer. Pero es necesario, de algún modo, que la inteligencia alcance también los singulares pues, en caso contrario, viviríamos en un mundo «ideal» muy próximo al mundo de las Ideas de Platón. Por eso añade: «indirectamente y como por cierta reflexión, puede conocer lo singular, puesto que... incluso después de haber abstraído, no puede entender en acto por ellas a menos de volverse a las representaciones imaginarias, en las que entiende las especies inteligibles... De este modo es como forma la proposición "Sócrates es hombre"» [23].

Pero esta conversión a la imagen debe entenderse bien. Santo Tomás no dice que la inteligencia conozca las imágenes, pues eso es lo propio de la imaginación, sino que lo que conoce es su propio acto, que ha consistido en abstraer de lo singular. En otro texto es más explícito: «la mente conoce lo singular mediante cierta reflexión, por la que la mente, conociendo su objeto, que es cierta naturaleza universal, conoce su acto, y por este último, la forma o especie que es el principio de su acto, y por ella el fantasma del cual fue abstraída la especie, y así alcanza un cierto conocimiento del singular» [24]. Se trata, como puede verse, de una reflexión en la que, al conocer su propio acto, conoce cómo o de dónde proviene la especie inteligible. Ya antes hemos visto que «sabemos por experiencia (que existe el intelecto agente), al advertir que las formas universales las abstraemos de sus condiciones particulares»; este conocimiento es el que obtenemos por reflexión, y gracias a él podemos, indirectamente, conocer lo singular. Más que de una reflexión, santo Tomás dice «una cierta reflexión» porque no hace falta un acto distinto para conocer el singular. La conversión al fantasma no es un nuevo acto sino el mismo por el que se abstrae, pues, como acabamos de leer, «conociendo su objeto... (conoce) el fantasma del cual fue abstraída la especie» [25].

Lo singular en cuanto singular no puede ser conocido directamente por la inteligencia, precisamente porque abstrae la forma inteligible, que tiene carácter universal [26]. Sólo la persona, que posee intimidad y puede abrirla a otra persona, puede en mayor grado ser conocida en su, valga la redundancia, intimidad.

23. Ibídem.

24. *De Veritate,* q. 10, a. 5.

25. «Esta aprehensión intelectual del singular es, por tanto, indirecta. Pero, sin embargo, es inmediata y se da *statim, sine dubitatione et discursu*: inmediatamente, sin duda y sin razonamiento» (cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 2). Esta doctrina es importante porque «la verdad de nuestro conocimiento implica la posibilidad del conocimiento intelectual de lo singular: es decir, la *continuación* del conocimiento intelectual con el sensitivo». CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, 38.

26. «*Omne individuum ineffabile.* Todo individuo tomado en su individualidad es inexpresable, porque no tenemos concepto directo de lo singular; lo conocemos por nuestra inteligencia, pero indirectamente, por reflexión sobre las imágenes (*per conversionem ad phantasmata*)». MARITAIN, J., *El orden de los conceptos,* I, Club de Lectores, Buenos Aires, 1967, p. 89, nt. 19. El conocimiento de lo singular no es directo o intuitivo sino que «lo cierto es que no hay en el hombre intuición intelectual de lo singular, porque eso significaría una captación directa —no abstracta— de la esencia. Si tal captación aconteciera, conoceríamos todos los accidentes singulares, y la materia sensible entraría en nuestra definición de las cosas; mas ni lo uno ni lo otro acontece». LLANO, A., *Gnoseología,* 136.

b) *Abstracción formal y abstracción total*

La abstracción quizás no sea una operación, sino que con ese nombre se esté denominando a varias. Santo Tomás distingue al menos dos modos de realizarla: «hay una doble abstracción, una por la que la forma se abstrae de la materia, otra por la que el todo se abstrae de las partes» [27]. Lo que quiere decir puede explicarse así: «la abstracción formal prescinde de la materia sensible y de las condiciones materiales, es decir, de estos elementos, de esta materia *signata quantitate*. La forma con la que se queda es accidental (la forma y la figura), no la sustancial, la causa formal, pues ésta no puede darse sin la causa material de la que esta vía prescinde. La segunda abstrae lo universal de lo particular, el todo de las partes accidentales, animal de hombre. Por eso a esta segunda operación la llama abstracción del todo o total. En este caso el universal conocido es la causa formal, una forma presente *in re* en los muchos individuos particulares. En ella se prescinde de esta o de la otra parte material del sujeto, pero no de su materia, su causa material» [28].

1. Quizás se entienda mejor la diferencia si se tiene en cuenta que «de la primera [abstracción formal] se obtienen los géneros y las especies (los predicables lógicos), y de la segunda los conceptos (los predicamentos de la física)» [29]. La abstracción formal, como indica su nombre, separa una forma de la materia y la considera en abstracto, prescindiendo incluso de que de hecho sólo pueda darse en la materia. Santo Tomás lo explica con detalle: «hay que distinguir dos clases de materia, a saber, la común y la individual. Es materia común, por ejemplo, la carne y los huesos; e individual, esta carne y estos huesos... El entendimiento puede abstraer las especies matemáticas no sólo de la materia individual, sino también de la común, aunque no de la materia inteligible común, sino solamente de la individual. Se llama, en efecto, materia sensible a la materia corporal en cuanto sujeto de cualidades sensibles, como el calor, el frío, la dureza, la blancura, etc., y materia inteligible a la sustancia en cuanto sujeto de la cantidad. Ahora bien, no cabe duda de que la cantidad sobreviene a la sustancia antes que las cualidades sensibles. Por eso, las cantidades —como los números, las dimensiones y las figuras, que son su límite— pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, lo cual es abstraer de la materia sensible; mas no pueden concebirse sin referencia a la sustancia sujeto de la cantidad, lo cual sería abstraerlas de la materia inteligible común. Sin embargo, no es precisa la referencia a esta o aquella sustancia; lo que equivale a abstraerlas de la materia inteligible individual» [30]. Las figuras geométricas, por ejemplo, son «figuras» y, por tanto, propiedades de los cuerpos, pero pueden considerarse como si tuvieran cierta realidad en sí mismas:

27. *In Boethii De Trinitate,* lect. 3, q. 5, a. 3.
28. SELLÉS, J.F., *Conocer y amar*, EUNSA, Pamplona, 1995, p. 289.
29. Ibídem, 300.
30. *S. Th.,* I, q. 85, a. 1 ad 2.

un plano o un triángulo, desde este punto de vista, pueden estudiarse al margen de que existan superficies o cosas triangulares. Así es posible también formar la idea de animal, o vertebrado. Estos abstractos no pueden formarse directamente a partir de los fantasmas sino que consisten «en captar, *dentro de un universal predicable de muchos*, una cierta formalidad que se desprende —en la consideración mental— de ciertas condiciones que tiene en el sujeto sustentador» [31]. De ellas puede decirse, como de los géneros, que «indican una parte de la esencia común a otras especies» [32]. La abstracción formal, por tanto, requiere que antes se haya obtenido ya un universal.

Por ejemplo, una vez que hemos abstraído «hombre», «caballo» y «perro» (mediante la abstracción total), es posible separar una nota o formalidad común a todos ellos y obtener la idea de «animal», o «vertebrado», o «mamífero», del mismo modo que, a partir de la figura de unos cuerpos podemos formar la idea de «triángulo».

Éste es el método que usan las ciencias experimentales, que buscan explicar el mayor número de hechos mediante una ley que exprese una regularidad, una «regla» que rige diversos fenómenos. Las leyes no expresan la esencia de una cosa, ni se refieren tampoco a las causas por las que unos seres se comportan de un modo determinado; las leyes tratan de expresar, normalmente mediante una función matemática, la relación entre los aspectos cuantitativos que intervienen en un hecho físico (peso, velocidad, espacio, tiempo, etc.) o entre los elementos (ángulos, lados, radio, superficie, etc.) de una figura geométrica. Esas relaciones o «regularidades» se conocen a partir del conocimiento de la realidad, pero pueden estudiarse al margen de ella, como cuando se afirma que los cuerpos están sometidos a una determinada ley.

2. La abstracción total es distinta de la anterior, pues en ella obtenemos «una forma presente *in re* en los muchos individuos particulares». «No se trata de separar la forma de la materia, sino el todo específico (que en los entes materiales es un compuesto de materia y forma) de su realización en *este* individuo... En expresión de santo Tomás, se considera al hombre de carne y hueso, aunque sin *esta* carne y *estos* huesos» [33]. De este modo se obtienen conceptos universales, predicables de los individuos reales: «en la abstracción de un universal se capta un acto o perfección implicando al sujeto que lo posee: "hombre" implica al individuo; aunque sea potencialmente, es un concepto que significa *per modum totius*, y por eso es predicable del todo o del *suppositum* ("Pedro es hombre")» [34].

31. SANGUINETI, J.J., *La filosofía de la ciencia según santo Tomás,* EUNSA, Pamplona, 1977, p. 154. La cursiva es nuestra.
32. SANGUINETI, J.J., *Lógica,* 4ª ed., EUNSA, Pamplona, 1994, p. 77.
33. SANGUINETI, J.J., *La filosofía de la ciencia según santo Tomás,* 150.
34. Ibídem, 151.

Con palabras de santo Tomás: «el entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual: no de la materia sensible común. Así abstrae la especie de hombre, de esta carne y de estos huesos que, como dice Aristóteles, no pertenecen a la esencia de la especie, sino que son partes del individuo, no entrando, por lo mismo, en su noción esencial. No puede el entendimiento, en cambio, abstraer la especie de hombre, de la carne y de los huesos»[35].

Santo Tomás dice que este tipo de abstracción es propia de la física, pero se refiere a la física filosófica, no a la experimental que, como se ha dicho, no investiga causas sino leyes generales. Las causas, en cambio, son reales, no hipotéticas, y se manifiestan ya en la universalidad del concepto, entendiendo por universalidad la propiedad por la que el concepto es *unum in multis*. En efecto, de este modo podemos conocer la causa formal y la causa material, pues la forma se conoce como forma de un cuerpo.

Resumiendo, podemos decir que por la abstracción total llegamos a conceptos universales. La universalidad significa *unum* (causa formal) *in multis* (causa material); y como tanto la forma como la materia son reales, es posible, con la abstracción total, usarla en la filosofía de la naturaleza. Por la abstracción formal obtenemos, en cambio, los géneros y especies lógicos, predicables sólo parcialmente de los abstractos, pues la animalidad no expresa con propiedad lo que es el hombre; más aún, la idea de «animal» no se forma a partir de hombre, sino a partir de varios abstractos que coinciden en alguna formalidad, la cual puede considerarse por separado, al margen de los individuos concretos en los que se realiza[36].

3. *El juicio*

Los conceptos nos dan a conocer la esencia o las propiedades de lo real, pero se trata de un conocimiento parcial, nunca completo, de lo que las cosas son. Precisamente porque en ellos se expresan formalidades del ser, todo concepto manifiesta un aspecto de la cosa conocida, y por ser universales pueden ser atribuidos a muchos sujetos.

35. *S. Th.*, I, q. 85, a. 1 ad 2.

36. Santo Tomás habla de un tercer tipo de abstracción al que, en otras obras, llama *separatio* para distinguirla de la simple aprehensión y, por tanto, de los dos tipos de abstracción mencionados: «por último, hay esencias que pueden ser abstraídas hasta de la materia inteligible común, como son el ente, la unidad, la potencia y el acto, y otras similares, que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en las sustancias inmateriales». *S. Th.*, I, q. 85, a. 1 ad 2. Es fácil adverar que, más que abstraer, este tercer tipo permite conocer realidades, puesto que, como dice santo Tomás, pueden existir sin materia alguna. Que existan entes inmateriales no comporta que no sean entes, y conocerlos como tales no es una «abstracción», sino al contrario, es conocer lo que más propiamente son. De este modo se alcanza lo trascendental, y por eso dice santo Tomás que es el método de la metafísica: cfr. *In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 3.

Por eso es necesario que además de la abstracción, la inteligencia prosiga hacia el conocimiento de la realidad. «Tampoco el conocimiento humano adquiere súbitamente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que comienza por conocer algo de ella, a saber, su esencia, que es el objeto primario y propio del entendimiento; posteriormente conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la esencia. Esto exige unir o separar unos con otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, lo que constituye el raciocinio» [37].

No hay, ni puede haber, un concepto de conceptos, un concepto que nos dé a conocer todo lo conocido en los demás conceptos. La razón es que los formamos por abstracción y, por tanto, en cada uno se separa alguna forma, que es la que se conoce [38]. Incluso cuando se conoce la esencia de una cosa, es preciso distinguirla de sus accidentes, pues no todos acompañan necesariamente a esa esencia. Además los seres corpóreos están en cambio continuo, lo que significa que no es posible conocerlos de una vez por todas con un solo concepto.

Por otra parte, hay diversos modos de composición en los entes, que han de ser distinguidos cuando se afirma o se niega algo de ellos. Santo Tomás hace referencia a dos: «en el objeto material hallamos dos clases de composición. La primera es la de la forma con la materia, y a ésta corresponde la composición intelectiva según la cual el todo universal se predica de sus partes, ya que el género se toma de la materia común; la diferencia, que completa la especie, de la forma, y la singularidad, de la materia individual. La segunda composición es la del accidente con el sujeto, y a esta composición real corresponde por parte del entendimiento la composición en conformidad con lo cual el accidente se atribuye al sujeto, como al decir "el hombre es blanco"» [39].

No se predican de un sujeto del mismo modo su esencia que su diferencia específica o la singularidad; en cada caso hay que atender al modo como se ha abstraído porque la racionalidad, en el caso del hombre, no se predica de la materia sino del género, ni los accidentes pueden identificarse con la sustancia. En cada caso «los componentes objetivos son diversos, mientras que la composición establecida por el entendimiento es el signo de la identidad de los elementos que se agrupan o componen» [40]. La composición o división que se afirma o niega en el juicio ha de coincidir con la que se da en la realidad, pues de lo contrario se in-

37. *S. Th.*, I, q. 85, a. 5.

38. «Si la inteligencia no dispusiera más que de conceptos, estaría condenada a nutrirse de esencias, quedaría definitivamente separada de la existencia y por consiguiente no podría conocer la verdad». VERNEAUX, R., *Epistemología general o crítica del conocimiento,* 2ª ed., Herder, Barcelona, 1971, p. 227. Aunque en el ente se resuelven todos nuestros conocimientos, su concepto no es universal sino trascendental, y además es análogo, no unívoco ni equívoco, es decir, en él está comprehendido sólo implícitamente todo otro conocimiento.

39. *S. Th.*, I, q. 85, a. 5 ad 3.

40. Ibídem.

curriría en el error. «¿Qué es conocer la verdad? Es alcanzar intelectualmente las esencias de las cosas tal como son y asociarlas en nuestras mentes, por medio de juicios, de la misma forma que están asociadas en la realidad» [41].

Ésta es precisamente la propiedad que diferencia al juicio de la simple aprehensión. En todo juicio se afirma o se niega algo de un sujeto, y como dicha afirmación o negación puede coincidir o no con la realidad, todo juicio es necesariamente verdadero o falso. Por eso el juicio hace siempre referencia a la realidad, si es que es un verdadero juicio, ya que «conocer dicha conformidad (entre el entendimiento y la realidad) no es otra cosa que juzgar que es así en la realidad o que no lo es; lo cual es componer y dividir. Y por eso el intelecto no conoce la verdad a no ser que sea componiendo o dividiendo por un juicio» [42].

4. *La demostración*

El razonamiento o raciocinio es la tercera operación de la inteligencia; en ella la mente «pasa de una composición o división a otra», como hemos leído antes. Este paso debe seguir las reglas de la lógica, pero su sentido y su valor no es meramente lógico. No se trata de un juego mental, sino de un modo de conocer la realidad que, por tanto, puede ser también verdadero o falso. «La demostración no posee sólo una dimensión lógica sino que es una operación cognoscitiva peculiar mediante la que se conoce lo real... El raciocinio no está en función del juicio ni se resuelve en él. Lo que añade a éste es proporcional a lo que añade el juicio al concepto, pero es de signo inverso: mientras que el juicio compone y divide y por tanto pluraliza, el raciocinio indaga la unidad del fundamento, que se da en lo que es principio» [43].

Con la demostración se construye la ciencia, definida desde Aristóteles como un conocimiento necesario por causas. Por eso «la demostración es *ex causis rei*. Sin la precedencia del conocimiento de ellas, no puede darse ésta. El saber es un saber acerca de las causas, y éste es el saber de la ciencia clásicamente considerada. Pero la ciencia no se basa a sí misma sino que su base es la demostración: "es manifiesto que la ciencia es un hábito demostrativo, esto es, *causado por la demostración*"... El hábito de la ciencia conoce la adecuación de los juicios y la pluralidad causal real, esto es, qué juicios se adecuan y cuáles no, por eso pertenece a ella la rectitud judicativa. Pero con la demostración se sabe más; se sabe *por qué* unos juicios se adecuan a lo real y *por qué* otros no» [44].

41. GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana,* 297.
42. *In I Perihermeneias,* lect. 1, 1. «La segunda operación [del entendimiento], que es la composición o división de conceptos (esto es, el juicio), alcanza la cosa en su misma existencia». GILSON, É., *Elementos de filosofía cristiana,* 299.
43. SELLÉS, J.F., *o.c.,* 361.
44. Ibídem, 365.

Toda demostración se apoya en unos principios que son su fundamento. Demostrar es, por eso, ver la relación que guarda la conclusión con los principios [45]. En este sentido es en el que se dice que gracias a ella sabemos por qué es verdad lo que conocemos. De todos modos, no toda demostración se basa en principios porque «hay una doble demostración. Una que es *per causam*, y se llama *propter quid* y ésta es de lo absolutamente primero *per se*. Otra que es por el efecto, y se llama *demonstratio quia*, y ésta es por esas cosas que son primeras *quoad nos*, que, cuando vemos un efecto con más claridad que su causa, por el efecto venimos en conocimiento de la causa» [46]. La segunda tiene valor absoluto mientras que la primera es condicional: «del efecto se induce siempre la causa, pero de la causa no se infiere el efecto si se trata de una causa contingente o libre. De ahí que... la demostración física por las causas muchas veces tendrá un valor probable, cuando esa causa es contingente» [47].

No todo puede ser demostrado: «otros rasgos que anota Tomás de Aquino de la *demonstratio* exponen que ésta no es sino de lo universal, pues de lo particular no puede haber demostración, que es de lo necesario; de lo que es *per se*; y no *per accidens*; de lo que no cambia o es sempiterno. Si fuese de lo particular no llegaría a la sustancia de las cosas como les sucede a las ciencias particulares, de ahí que sea más poderosa la demostración de lo universal que de lo particular» [48].

Conocer el porqué de algo es más que saber sólo el qué, y esto es lo que hace posible la demostración. Y es que «no todo conocimiento es un saber. Para que el conocer se constituya con la forma propia del saber es indispensable que sea cierto, y que tenga a su vez la certeza de un conocer cuyo objeto lo constituyen justamente una necesidad y su causa o razón explicativa, no como dos cosas yuxtapuestas, sino de forma que la necesidad sea conocida como algo debido a esta razón y conociendo también cómo se debe a ella...» [49]. Por eso no puede entenderse simplemente como un modo de enlazar unos juicios con otros para obtener uno nuevo. «El punto central de la demostración, es su fundamento: "la demostración se funda en el intelecto de los primeros principios" (*In III Sententiarum,* 24, 1,

45. «En otras ocasiones santo Tomás señala que "no toda ciencia es demostrativa, es decir, adquirida por demostración, pues de los principios inmediatos hay una ciencia indemostrable" (*In I Anal. Post.,* lect. 7), y explica más adelante que este conocimiento no sólo es ciencia sino *principium quodam totius scientiae*, un principio de la entera ciencia». SANGUINETI, J.J., *La filosofía de la ciencia según santo Tomás,* 263.

46. *S. Th.*, I, q. 2, a. 2.

47. SANGUINETI, J.J., *La filosofía de la ciencia según santo Tomás*, 267. Conviene aclarar que «en el lenguaje corriente el término "demostración" se suele reservar para la deducción *propter quid*, y en cambio la demostración *quia* a menudo se llama inducción, prueba por la experiencia, etc.». Ibídem, 269.

48. SELLÉS, J.F., *o.c.*, 368. «Cuando se trata de hechos, la mostración es la prueba que se refiere únicamente a su existencia, mientras que la demostración es, en cambio, la prueba que se refiere a su necesidad». MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico,* Rialp, Madrid, 1984, p. 206.

49. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico,* 212.

2b.co). A su vez, estos primeros "de los cuales procede la demostración, no se hacen evidentes para nosotros a no ser por inducción" (*In Poster. Analyticorum*, 1, 30, n. 5)... Por ser innatos no derivan de la demostración. A los primeros principios no hace falta demostrarlos porque preexisten en el intelecto agente. La demostración es, por así decir, el puente que permite pasar del hábito de ciencia al de los primeros principios y a la vez, el acto que fundamentado en los primeros principios causa la ciencia»[50].

Como en el caso de la abstracción, cuando santo Tomás afirmaba que la física usa de aquella que separa el todo de las partes, refiriéndose a la física filosófica, no a la ciencia experimental, que no había nacido aún, también ahora hay que entender en su contexto lo que se acaba de decir sobre la demostración. En las ciencias experimentales, que investigan a lo más sólo causas físicas, la causa final y la formal no son tenidas en cuenta por las razones ya expuestas. La física y otras ciencias están matematizadas, y ya Aristóteles observó que las matemáticas, por ser una ciencia puramente formal, deja de lado la causa final[51]. Lo dicho, por consiguiente, no tiene validez para estas ciencias, las cuales, por otro lado, son más bien hipotéticas.

Aristóteles afirmó expresamente que no es posible investigar la naturaleza si se prescinde de la causa final. Se refería, naturalmente, a la filosofía de la naturaleza, no a la física como ciencia experimental. En filosofía, si se afirmara que «de una semilla podría haberse generado fortuitamente cualquier cosa», desaparecería el objeto de estudio, pues «quien habla así suprime enteramente la naturaleza y lo que es por naturaleza; pues las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas continuamente por un principio interno, llegan a un fin»[52].

El conocimiento culmina cuando la inteligencia es capaz de dar razón de lo conocido, no desde un punto de vista meramente lógico, sino apoyándose en el fundamento real que hace que las cosas sean y sean como son. Esto es lo propio de la ciencia, cuyo medio es la demostración[53].

III. PENSAMIENTO Y LENGUAJE

1. *La identificación del pensamiento y el lenguaje*

La filosofía del lenguaje ha insistido con frecuencia en que éste es el fundamento del pensamiento y que, por tanto, es anterior a él. En algunos casos se ha

50. SELLÉS, J.F., *o.c.*, 371-373.
51. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 2, 996a 29-36.
52. ARISTÓTELES, *Física*, II, 8, 199b 12 s.
53. «En cualquier ciencia se investiga a un cierto nivel por algún tipo de causa, sea ésta material, formal, final o eficiente, todas ellas o en parte, en el orden sustancial o accidental, próximo o remoto». SANGUINETI, J.J., *La filosofía de la ciencia según santo Tomás*, 55.

negado incluso la existencia del pensamiento, que ha quedado reducido a saber usar del lenguaje, a su uso pragmático.

Para comprender esta postura hay que remontarse a la actitud crítica kantiana. Para Kant no existe más conocimiento intuitivo que el sensible; por eso el cometido del entendimiento no es otro que pensar lo dado en la intuición sensible; todo lo que podamos pensar sin apoyarnos en los datos de experiencia es eso, puro «pensamiento», no conocimiento. Podemos pensar lo que queramos, pero no podemos saber si nuestras ideas son verdaderas o no. Como de hecho, al hacer ciencia, conocemos más que lo dado en la experiencia, porque toda ciencia formula leyes universales y necesarias mientras que los sentidos sólo nos informan de lo particular y contingente, buscó en la subjetividad las condiciones trascendentales que hacían posible el conocimiento científico.

La actitud crítica —búsqueda de las condiciones que hacen posible la ciencia— fue radicalizada por los filósofos posteriores, que, yendo más allá, intentaron encontrar las condiciones que hacen posible, a su vez, las condiciones encontradas por Kant. El resultado fue, no podía ser otro, que dichas condiciones no podían ser racionales ni pensables, precisamente porque eran las que daban razón del pensamiento. «La filosofía trascendental, como actividad crítica, se autolimita al *pasar* de una dimensión estrictamente trascendental —el pensamiento— a una dimensión cuasitrascendental —el lenguaje—; y se autodisuelve cuando la dimensión cuasitrascendental se convierte en pseudotrascendental, al excluir del hablar con sentido toda instancia reflexiva, o —lo que es lo mismo— toda posible autonomía del pensamiento con respecto a su expresión proposicional» [54].

Para estos autores el lenguaje no se fundamenta en el pensamiento sino en la vida misma, que es la que proporciona las reglas de uso, la pragmática, del lenguaje: «se inaugura una nueva actitud crítica, que pretende reintroducir una dimensión reflexiva en el lenguaje, pero no por la vía del retorno al pensamiento (menos aún, al auténtico conocimiento intelectual), sino por el camino de una consideración de las condiciones pragmáticas de los sujetos que se comunican hablando; es decir, a través de una elucidación de las condiciones de posibilidad para la comprensión del lenguaje, que son justamente las *reglas de su uso*» [55].

Puede resumirse esta postura del siguiente modo: para cierta filosofía del lenguaje no es el pensamiento quien dirige la vida del hombre sino, al revés, es la vida misma la que, al hacer posible el lenguaje, determina lo que decimos y lo que hacemos. Acaba así defendiendo un irracionalismo en el que cada persona no es más que una pieza dentro de la estructura social, pieza que no obra según sus decisiones libres, sino que «encaja» dentro del conjunto y cumple la función que le viene dada por su posición en la vida. En último extremo, «no hay *cosas* tales como imágenes mentales, sentimientos o decisiones; lo que hay es la persona que conoce,

54. Llano, A., *Metafísica y lenguaje,* EUNSA, Pamplona, 1984, p. 49.
55. Ibídem, 50-51.

siente o decide: situaciones, disposiciones, actitudes... conductas que se comprenden al entender el lenguaje, el cual —más que expresarlas— las constituye»[56].

La experiencia diaria nos confirma, en cambio, que no puede haber una «pragmática trascendental» que determine nuestro modo de concebir la realidad: «los actos intencionales no están, como las actitudes proposicionales, indisolublemente entretejidos con la praxis, y se caracterizan por la posibilidad de aislar los actos de intención teórica y los actos de intención práctica y por presentarse como variables independientes. Sólo cuando esto ocurre, tenemos que pensar el sujeto de esta intencionalidad como no siendo exclusivamente elemento integrante del acto intencional, sino como sujeto que permanece él mismo como sujeto idéntico de una pluralidad de actos. Esto significa que la persona, aunque presente entera en cada uno de sus actos, se distancia simultáneamente de cada uno de ellos. La persona puede reflexionar sobre la objetividad de sus objetos, y, al hacerlo, trascenderlos»[57]. Es el conocimiento teórico el que hace posible el práctico, no al revés; además ambos pueden desconectarse, pues podemos actuar en contra o al margen de lo que pensamos.

2. *El lenguaje como expresión del pensamiento*

El lenguaje ha de entenderse, en cambio, como la manifestación del pensamiento. Ya se dijo que el objeto conocido es «signo formal», signo sin significante, puro significado, pues conocer es poseer intencional y, por tanto, inmaterialmente, la forma conocida. Gracias a ello es posible luego dar sentido a una realidad física como, en este caso, el sonido articulado. Las palabras, por tanto, son signos significativos artificiales, y ello porque ningún signo puede ser «natural» si es que expresa el pensamiento. Pensar es una acción perfecta, acto que posee el fin y que, por tanto, acaba en sí misma, pues no es medio para ninguna otra cosa. Pero la persona es un ser abierto a los demás, capaz de comunicarse y de abrir su intimidad. Ninguna persona es autosuficiente, porque ser persona significa estar constitutivamente abierto a otras personas, pues una persona sola no podría vivir como persona. Esta comunicación, en el caso del hombre, ha de realizarse siempre mediante signos, porque nuestro conocimiento comienza siempre a partir de las realidades sensibles[58].

Con el habla expresamos nuestros pensamientos pero, más propiamente, expresamos la realidad pues, como se ha insistido, el conocimiento es él mismo in-

56. Ibídem, 61.
57. SPAEMANN, R., *Personas*, EUNSA, Pamplona, 2000, p. 77.
58. «El hombre no puede vivir sin dialogar; es un ser constitutivamente dialogante. Para crecer hay que poder hablar, de otro modo la existencia se hace imposible, el hombre se convierte en un idiota y la vida resulta gris, aborrecible. La ficción del buen salvaje no puede creerse desde la antropología». YEPES, R., ARANGUREN, J., *Fundamentos de antropología*, 4ª ed., EUNSA, Pamplona, 1999, p. 67.

tencional y versa sobre lo real[59]. Por eso se dice que la primera y principal función del lenguaje es la expresiva. Evidentemente podemos usarlo también con otros fines, pero siempre queremos decir algo, y ese algo, que es como la «forma» del lenguaje, es el pensamiento.

Sólo el hombre es capaz de hablar, y esto es una manifestación más, especialmente relevante, de su ser. Hablar no es sólo manifestar lo que pensamos, sino, más radicalmente, poner de relieve que somos personas: «hablar se distingue de cualquier manifestación vital puramente natural en que, al hablar, se anticipa el punto de vista del destinatario, o sea, del que escucha la palabra hablada. Decir "tengo un dolor" no es la continuación del grito por otros medios. Es preciso, más bien, reprimir la expresión inmediata del dolor para comunicar el propio dolor como un acontecimiento en el mundo, y hacerlo de una forma que el otro lo entienda. Para tal fin, en lugar de "expresarnos" inmediatamente, debemos aceptar un sistema de reglas dado de antemano, que es lo único que hace posible la comunicación. Precisamente este sistema, el lenguaje, es el que hace que surja en nosotros aquella diferencia interna (entre nuestros impulsos espontáneos y nuestro querer), por cuya virtud hablamos de personas»[60]. Hablar es dar significado a las cosas, dotarlas de un sentido del que carecen, situarnos por encima de ellas. En una palabra: situarnos por encima de la naturaleza.

El hombre usa además otros muchos sistemas de signos, todos ellos menos expresivos que el habla. Normalmente, al hablar, hacemos gestos que sirven para manifestar y enfatizar lo que decimos; incluso hablando por teléfono, cuando no nos ve el interlocutor, también gesticulamos, porque inconscientemente tendemos a expresar con el cuerpo lo mismo que estamos diciendo. Las señales de tráfico, los semáforos, la música, etc., son sistemas de signos que se han convertido en necesarios para la vida social. Todos ellos son modos de comunicarnos, de transmitirnos mensajes o de expresar los sentimientos.

3. *El lenguaje y la convivencia*

Al margen de estos aspectos directamente epistemológicos, el lenguaje tiene una gran importancia en la vida diaria en otras facetas. De entrada hay que tener presente que no todo puede ser conocido con la misma certeza. Aristóteles advertía ya que no es razonable exigir el mismo grado de certeza en todos nuestros conocimientos. Por eso, además de la lógica de la deducción, existen tam-

59. «Según el Filósofo, las palabras son signos del pensamiento, y el pensamiento es semejanza de la realidad. Y así es patente que las palabras se refieren a las realidades significadas mediante la concepción del intelecto. Pues según que algo puede ser conocido por nuestro intelecto, así puede ser nombrado por nosotros». *S. Th.*, I, q. 13, a. 1.

60. SPAEMANN, R., *Personas*, 35. El paréntesis es nuestro, pero explica la idea que desea transmitir el texto citado.

bién otras lógicas que tratan sobre lo posible o lo opinable. La doctrina de Aristóteles puede resumirse así: «la *Tópica* son los lugares comunes. Sobre ellos versa propiamente el arte lógico, es decir, la lógica de la discusión. Los lugares comunes, en rigor, son las convicciones sociales compartidas. Dentro de los tópicos caben distintos niveles, según el tipo de comunidad que los acepte.

»Por ser globales, las convicciones admiten discusión. Por tratarse de convicciones, no gozan de necesidad en sentido estricto. Uno de los objetivos más importantes de la lógica de Aristóteles es sentar reglas que decidan quién tiene razón. Con expresión de Kant, no se trata de una lógica de lo necesario, sino de aducir buenas razones, unas razones mejores que otras...

»La racionalidad de lo social a partir de convicciones comunes es el tema de la tópica. Cuando no hay convicciones comunes, la discusión se entabla entre gente o *tropoi* diferentes y es pertinente la retórica. Por eso, la retórica tiene un uso fundamentalmente político y jurídico, en orden a resolver conflictos de intereses... Cuando se trata de convencer sin partir de convicciones comunes, más que buenas razones, lo que hay son razones más o menos fuertes dirigidas, por ejemplo, a la emotividad» [61].

Evidentemente, no se puede usar el mismo lenguaje ni los mismos argumentos en un debate político, en un anuncio comercial o ante un tribunal de justicia. Tampoco es lo mismo hablar de fútbol que de matemáticas. En cada caso se ha de argumentar de una manera distinta. Cuando intentamos que un amigo nos haga un favor quizás haya que recurrir a argumentos de tipo emotivo más que racionales. Para vender un producto hay que cuidar tanto la presentación como lo que se dice, etc. El mensaje va unido a una intención o propósito; de ahí que normalmente la información «tiene una característica importante: nunca es "neutra", pues está hecha con unos criterios previos de selección y valoración de hechos y datos que han sido relevantes para el informador» [62].

En general, el buen uso del lenguaje, sin necesidad de mentir ni de caer en la sofística, abre muchas puertas, hace más agradable la convivencia, permite el entendimiento entre las personas, y puede ser un lubricante que lime las aristas normales en el trato con los demás. El hombre, «a la hora de comunicarse, necesita "vestir" la verdad con palabras adecuadas, utilizar el adorno para embellecerla y darla a otros, de manera que se haga valer y sea oportuna, que "caiga bien" y pueda ser aceptada. La importancia de la retórica se ve muy clara en el caso de un profesor: se le pide que sea ameno, claro, que ponga ejemplos, que sea elegante, que vocalice, que se sirva de vez en cuando de la ironía y el humor, que sepa despertar el interés... La verdad desnuda puede ser simplemente brutal, seca o carente de atractivo; hay que humanizarla» [63].

61. POLO, L., *Introducción a la filosofía,* EUNSA, Pamplona, 1995, pp. 142-144.
62. YEPES, R., ARANGUREN, J., *Fundamentos de antropología,* 283.
63. Ibídem, 285.

No basta con saber leer y escribir; hay que saber también usar adecuadamente el lenguaje oral y escrito. La corrección en el hablar puede manifestar mucho sobre la delicadeza y educación de una persona. Saber decir la palabra adecuada en el momento adecuado y del modo adecuado puede significar el éxito en una gestión comercial, o a la hora de animar a otra persona. Si se tiene en cuenta que el lenguaje es la primera manifestación de la cultura, es fácil convencerse de la importancia de manejar bien este instrumento de comunicación del pensamiento.

IV. Otras fuentes de conocimiento

1. Nadie es capaz de indicar exactamente cuándo comenzó a pensar. Es cierto que el pensamiento se desarrolla conviviendo, y que aprendemos a hablar en el seno de la familia. Esto quiere decir que nunca partimos de cero. No es posible, ni siquiera como experimento, como hizo Descartes, hacer borrón y cuenta nueva. La vida misma es una fuente continua de conocimientos, de modo que el conocimiento espontáneo es siempre la base sobre la que se edifica todo lo demás, incluida la ciencia. No es cierto, por eso, que el conocimiento científico tenga que prescindir del conocimiento ordinario; la ciencia nace, por el contrario, por el deseo de profundizar en lo que ya sabemos. Sin embargo, por desgracia, «el primer despreciado por el cientifismo es el conocimiento espontáneo, la experiencia precientífica, propia de la vida cotidiana. Tal vez no se dan cuenta de que sin este conocimiento espontáneo de la situación en la que uno *ya* se encuentra no se puede vivir ni actuar. La experiencia científica se basa en la experiencia precientífica» [64].

Esto no es partir de prejuicios; por prejuicios se entiende normalmente otra cosa: un juicio previo que condiciona todo conocimiento posterior, porque no se está dispuesto a cambiarlo aunque se descubra luego que era equivocado o carecía de fundamento. Lo que no es aceptable es rechazar el conocimiento espontáneo por principio, como si por no ser científico, fuera necesariamente falso. Esto sí que es un prejuicio, propio de una mentalidad cientificista. En la vida diaria incluso el científico olvida su mentalidad crítica y actúa de acuerdo con lo que de modo natural conoce.

2. Otras fuentes de conocimiento son las tradiciones y la enseñanza. Durante la Ilustración se hizo lugar común la crítica de toda autoridad y la descalificación de los argumentos basados en ella. Aunque es cierto que el argumento de autoridad es el que tiene menos autoridad de todos los argumentos, también lo es que si no fuera por la enseñanza la humanidad estaría aún en la Edad de Piedra.

El hombre es un ser social, cultural e histórico. Esto significa que ninguno puede vivir al margen de los demás y que todos somos, de algún modo, herede-

64. Ibídem, 102.

ros de una tradición. Esa herencia no es una carga de la que haya que liberarse, sino una riqueza acumulada durante siglos de la que podemos beneficiarnos. No se trata, desde luego, de admitir todo lo recibido de un modo acrítico, porque también las generaciones anteriores cometieron errores, pero es gracias al conjunto de conocimientos recibidos como podemos progresar, sin necesidad de partir de cero.

Cuando se aprende de un maestro, la mejor actitud no es la desconfianza ni la crítica sistemática. Primero es preciso aprender, y luego, cuando se ha alcanzado un cierto grado de conocimiento y de madurez, es cuando se puede revisar lo aprendido y someterlo a crítica. Toda la ciencia de Euclides, la geometría analítica de Descartes y las leyes descubiertas por Newton pueden ser conocidas por un alumno de bachillerato aunque no sea el mejor estudiante de su curso. Si tuviera que descubrirlas por cuenta propia el progreso de la ciencia sería imposible. Además no es posible criticar algo si no se está en posesión de un criterio que sirva para discriminar lo verdadero de lo falso, lo cierto de lo probable, la opinión de lo demostrado. De ahí que «la pedagogía de la emancipación no está orientada a suscitar la creatividad de hombres sanos; su modelo es el psicoanálisis de los enfermos. Quiere enseñar no a ver, sino a mirar; no a preguntar, sino a interrogar; no a saber, sino a saber mejor. La entrega ingenua a una causa, el entusiasmo, condición de toda creatividad, es sospechosa de antemano... De tal manera se presupone la inevitable manipulación, que la educación sólo puede entenderse como contramanipulación» [65].

3. El conocimiento espontáneo es fundamental en la convivencia y el trato diario con los demás. Confiamos en los padres, los hermanos y los hijos; en los amigos y compañeros de trabajo; y, sobre todo, dos personas llegan a ser amigas o a enamorarse, no después de realizar un estudio científico, sino por la confianza mutua, que es el origen de la fe en que no se engañan. Es cierto que un amigo puede mentir alguna vez, pero desconfiar por principio de los demás es el mejor modo de no tener ninguno.

La fe humana tiene un fundamento racional, no es credulidad ingenua; es el conocimiento que tenemos de otra persona, de su conducta y del modo en que nos trata, lo que nos lleva a creer en alguien e incluso a confiarle lo que nunca diríamos a un extraño. Para contraer matrimonio no hace falta que los novios se sometan a pruebas científicas; es más seguro el conocimiento mutuo que se adquiere por el trato frecuente.

Todo esto pone de manifiesto que, en el trato con los demás, la razón no es más rigurosa ni científica cuando actúa fríamente y sin dejarse influir por la voluntad y los sentimientos. La mayor atención que ponemos en unas cosas, porque nos interesan más, hace que la persona se esfuerce en llegar a la verdad, que no se

65. SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona, 1980, pp. 264-265.

canse ante las dificultades, o que no retire la confianza a quien, por diversas causas, haya podido defraudarla alguna vez. La relación interpersonal de amistad se rompería o entraría en crisis si faltara la confianza mutua, si quisiera mantenerse con continuas comprobaciones «científicas» de lo que nos dicen o decimos[66].

4. Existe otro tipo de conocimiento, llamado por «connaturalidad», que, queramos o no, es determinante en la vida práctica y, concretamente, en el obrar moral[67]. Santo Tomás lo expone del siguiente modo: «el hombre por la luz natural de su entendimiento asiente a los principios; y del mismo modo, el virtuoso, por el hábito de una virtud, posee un juicio recto sobre todo lo que atañe a esa virtud»[68]. Se dice que es por connaturalidad porque, como acabamos de leer, puede compararse al hábito de los primeros principios, que es innato. Y como todos poseemos virtudes y vicios, todos juzgamos de un modo «natural» sobre lo que nos sucede y sobre lo que queremos hacer. El conocimiento por connaturalidad lo realiza la razón, pues la voluntad no conoce, pero en ella influyen, y mucho, las disposiciones personales. «Para que haya un juicio recto se requieren dos condiciones, de las cuales una es la virtud misma que profiere el juicio, y en este sentido el juicio es acto de la razón. La otra es la disposición del que juzga, y que le hace idóneo para juzgar rectamente: y así, en lo perteneciente a la justicia, el juicio procede de la justicia, como en lo perteneciente a la fortaleza, procede de ésta»[69].

La razón por la cual los hábitos y las virtudes influyen a la hora de juzgar la explica también santo Tomás: «el virtuoso juzga rectamente en todas las cosas que pertenecen a la operación humana. En todos los casos le parece bueno aquello que verdaderamente es bueno... Porque el hábito virtuoso se define por ser según la recta razón. Por tanto aquellas cosas que están de acuerdo con la razón, aquellas cosas que son simplemente buenas, le parecen buenas»[70]. La razón es recta porque acierta en la verdad: tanto por el fundamento del propio juicio, como por la disposición del que lo emite. Y así, tener una cierta virtud hace tener una cierta connaturalidad para acertar en el juicio.

Como se verá más adelante, la razón práctica, más que verdadera o falsa, es o no recta; esa rectitud la proporcionan las virtudes, y por eso es como natural que el virtuoso juzgue bien sobre aquellas cosas que se refieren al objeto de las virtudes, mientras que el vicioso lo haga mal. Aristóteles advirtió ya que la virtud

66. «La conducta humana no admite un tratamiento puramente científico pues la *persona* escapa a sus métodos... Las leyes no reflejan la singularidad de cada *quien*. Por otro lado, en la conducta humana lo primero son los fines: por tanto, a la persona le importa el sentido de las cosas, su significado natural y propio». YEPES, R., ARANGUREN, J., *Fundamentos de antropología,* 102-103.

67. Sobre este tema cfr. PERO-SANZ, J.M., *El conocimiento por connaturalidad. (La afectividad en la gnoseología tomista)*, EUNSA, Pamplona, 1964.

68. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 3 ad 2.

69. *S. Th.*, II-II, q. 60, a. 1 ad 1.

70. *In Eth. Nic.*, III, lect. 10.

es un término medio entre dos extremos, y que los temerarios, por ejemplo, juzgan como cobardes a los valientes, mientras que los cobardes, por su parte, toman a los valientes por temerarios [71].

Cuando juzgamos que algo es de sentido común estamos, normalmente, basándonos en nuestras disposiciones interiores; a veces ocurre, sin embargo, que lo que a uno le parece «normal» y adecuado, otro lo valora como extraño o raro. La razón de esta disparidad de juicio proviene de la distinta disposición de cada uno, de suerte que lo que a uno le parece razonable y bueno a otro le parece, en cambio, malo e ilógico. No faltan ejemplos en la vida diaria: según la ideología de la que esté imbuida una persona, cree acertado un criterio que para otra de ideología distinta resulta, en cambio, erróneo.

El conocimiento por connaturalidad es, por lo dicho, importante en la vida diaria, pues, si es recto, permite descubrir como por instinto qué es bueno y qué es malo. No hace falta saber ética para actuar rectamente; basta con adquirir las virtudes morales para acertar. En cambio la persona viciosa, por muy instruida que sea, puede equivocarse fácilmente cuando juzga sobre el bien y el mal moral. Quien tiene rectitud moral quiere lo que objetivamente es bueno; quien no la tiene considera bueno lo que desea, no lo que realmente lo es.

V. La concepción nominalista del conocimiento

Todo lo dicho hasta ahora ha sido puesto en tela de juicio por el nominalismo. Cuando no se admite que la inteligencia pueda conocer la esencia de las cosas o cuando, como en la concepción mecanicista de la naturaleza, se desechan las causas formales y finales, el conocimiento acaba perdiendo su valor.

Si se reduce la realidad a pura facticidad contingente (las cosas son como son de hecho, pero podrían ser de otra manera porque no hay ninguna razón para que sean así y no de otro modo), se llega a la conclusión de que el único modo de saber si existen o no es mediante el conocimiento intuitivo en presencia de dicha realidad. La intuición (ya sea sensible o intelectual) no puede informarnos más que de la existencia de algo, pero es incapaz de descubrir qué es esa cosa, porque, al ser puramente contingente, carece de esencia o consistencia interna.

¿Qué es entonces conocer? Partiendo del supuesto de que no hay dos realidades iguales (puesto que no existen esencias o naturalezas comunes a varios individuos), conocer es «fabricar» una idea atendiendo a alguna característica o nota que el sujeto considera que es común a varias cosas. De este modo se agrupa la realidad en «conceptos» que carecen de sentido (los clásicos hablarían de «comprehensión») pero que, por tener referencia («extensión») sirven para iden-

71. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* II, 8, 1108b 25-26.

tificarlos. Dicho de otro modo: para un nominalista no existen los conceptos, sino que se reducen a meros nombres comunes que aplicamos a varias cosas cuando «parece» que tienen algo en común.

En el fondo el nominalismo reduce los conceptos a nombres sin significado, pero útiles para identificar un objeto. Serían algo así como códigos de barras con los que clasificamos las cosas que usamos.

Pensar, en esta situación, no es buscar el fundamento o el porqué de las cosas, sino «fingir» (en el sentido de construir) teorías e hipótesis para uso propio, buscar explicaciones que nos sirvan para dar razón de la realidad. De este modo el pensamiento se aleja de la realidad y se convierte en un instrumento de la voluntad, del deseo de saber a qué atenerse o de usar de las cosas para fines propios. Las teorías son todas, por principio, hipotéticas, pues se ha partido del supuesto de que la realidad carece de racionalidad y de sentido. Ninguna, por tanto, podrá explicarla válidamente, si bien es posible que una resulte más útil que otra porque dé razón, de un modo más exacto y sencillo, de lo que ocurre. De este modo, «el saber científico se hace así un modelo ideal del universo, un esquema interpretativo a título de simple método de acción. La búsqueda de causas queda sustituida por la conexión lógica de fenómenos de apariencia; la certeza pasa a fundamentarse en la decisión del científico de operar con ciertos postulados; y como el mundo exterior no parece ofrecer sino incertidumbre y duda, pura contingencia y probabilidad, la necesidad y la certeza pasan a ser una fe originaria del pensar científico al organizar el mundo de acuerdo con ciertas posiciones *a priori*»[72].

1. *Consecuencias gnoseológicas del nominalismo*

La mentalidad nominalista está ligada históricamente al nacimiento de la ciencia experimental y en los siglos XIX y XX ha dado lugar al positivismo y el cientificismo. Lleva implícita la negación de la posibilidad de la metafísica, del conocimiento del ser, y eleva la ciencia positiva al grado de único conocimiento verdaderamente científico y válido. Entiende la lógica como un conjunto de leyes del pensamiento que no tienen por qué llevar al conocimiento de la realidad, salvo que las conclusiones admitan ser verificadas por la experiencia, que se convierte, de este modo, en el conocimiento supremo. Es decir, el nominalista parte de la intuición y vuelve a ella para comprobar que sus pensamientos explican en mayor o menor grado la realidad.

Por expresarlo en términos más simples, el nominalismo distingue entre «conocer» y «pensar». Sólo se conoce mediante la intuición; pensar, en cambio, no es conocer, sino elaborar explicaciones verosímiles con un fin pragmático.

72. SANGUINETI, J.J., *La filosofía de la ciencia según santo Tomás*, 47.

El nominalismo ha ido siempre unido a posturas escépticas, antimetafísicas, agnósticas y cientificistas. Una vez negada la capacidad de la razón para acceder al ser de las cosas, una vez que se niega sentido a la realidad, sólo cabe, si se quiere hacer algo, darle uno mismo sentido y valor a la realidad. Por eso, en el fondo, el nominalismo es una «actitud subjetiva» de la que ya hemos hablado: históricamente está ligado al voluntarismo, a corrientes de pensamiento que sitúan a la voluntad por encima de la razón, y que hacen de ésta un instrumento al servicio de las decisiones tomadas irracionalmente. La voluntad, más que encontrar el bien en la realidad, actúa espontáneamente, dando ella valor a las cosas, y usándolas con vistas a un fin establecido antes de conocerlas. La realidad pasa a ser, entonces, el medio para realizar los propios deseos, no la fuente de los valores. Pero someter la razón a la voluntad, someterla a un proyecto, es limitarla y convertirla en un instrumento, contradiciendo lo que ya advirtiera Aristóteles: que el acto de conocer no se ordena a un fin porque lo posee[73].

2. *La inteligencia artificial: el pensamiento y la objetivación mecánica de los procesos discursivos*

El nominalismo, como no podía ser de otro modo, tiene parte de verdad: es cierto que muchas ideas las formamos agrupando, de un modo más o menos arbitrario, un conjunto de cosas. Ya lo hemos visto al hablar de la abstracción formal: el criterio para clasificar a unos animales como vertebrados es distinto del que usamos cuando lo hacemos según sean bípedos o cuadrúpedos. Y lo mismo debe decirse de las leyes y las teorías científicas. Lo que no puede decirse, en cambio, es que todo el conocimiento humano es hipotético o que depende de la arbitrariedad del que conoce.

Si se tiene en cuenta esto, puede decirse que la llamada inteligencia artificial es, con propiedad, la única verdaderamente nominalista. Por una parte, identifica las cosas según criterios arbitrarios o convencionales, como puede ser un código de barras, y por otra, realiza operaciones lógicas o matemáticas de un modo más perfecto y rápido que cualquier persona. El ordenador, en esos procesos, no se equivoca ni duda, pero, por paradójico que parezca, no piensa.

La inteligencia artificial imita en parte a la razón. No puede, en ningún sentido, saber lo que hace, primero porque funciona con significantes, no con significados, y segundo porque no tiene conciencia, porque no «sabe» lo que hace. Cuando se dice, por ejemplo, que puede decidir y corregir sus propios errores, en realidad está funcionando como un termostato, como un aparato que se pone en

73. «La ontología moderna es radicalmente antiteleológica. El interés del sujeto ya no es "dejar ser" a la realidad de acuerdo con sus proyectos naturales, sino imponerles el interés de su soberanía sobre todas las cosas objetivas. La acción, en sentido moderno, consiste entonces en la efectuación de los fines de la razón por medio del conocimiento causal de los procesos naturales». LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 65.

marcha de acuerdo con unas condiciones de temperatura que le han sido dadas por quien sabe realmente lo que es pasar frío y calor; y si reacciona ante los cambios de temperatura, lo hace mecánicamente, no porque los «sienta».

En resumen puede decirse que la inteligencia artificial, tan útil e incluso revolucionaria en tantos aspectos, no es una verdadera inteligencia, sino un artefacto capaz de realizar, porque así ha sido programado, los procesos discursivos propios de la razón. Para ello necesita que una persona le proporcione los datos sobre los que va a operar, porque lo que no puede hacer es suplir al «intelecto» sino sólo a la «razón». Por eso, como se ha dicho, puede decirse que la inteligencia artificial es el modelo del perfecto nominalista.

VI. Aspectos críticos

1. *El objeto propio de la inteligencia*

Si la inteligencia es una facultad de conocimiento, y esto no necesita ser demostrado porque es evidente, entonces ha de conocer la verdad, al menos cuando versa sobre su objeto propio. Si no fuera así habría que decir que no conoce ni mucho ni poco, porque en realidad no sería una facultad de conocimiento. Santo Tomás lo expresa así: «el Filósofo compara el entendimiento con los sentidos. Ahora bien, el sentido no se engaña acerca de su objeto propio —por ejemplo, la vista acerca del color—, a no ser accidentalmente, a causa de algún impedimento en el órgano... Y la razón de esto es evidente. Pues toda potencia, en cuanto tal, está de suyo ordenada a su objeto; y lo que así está ordenado obra siempre de la misma manera. Por eso, mientras subsista la potencia, no yerra en su juicio sobre el propio objeto» [74].

Aplicando esta doctrina a la inteligencia resulta lo siguiente: «el objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas; sobre ellas, por tanto, hablando en absoluto, èl entendimiento no yerra. En cambio, sí puede equivocarse sobre aquello que rodea a la esencia, al establecer relaciones sobre ello, o al juzgarlo o establecer su división, o al razonar sobre ello. Y, por la misma razón, tampoco puede errar acerca de las proposiciones que se conocen inmediatamente, una vez conocida la esencia de los términos, como sucede con los primeros principios, de los cuales se desprende también la infalibilidad de la verdad de las conclusiones en cuanto a su certeza científica» [75].

Para comprender lo que dice santo Tomás hay que tener en cuenta que en la primera operación de la inteligencia, o sea, en la abstracción, aunque se trate de un acto y no de una pasión, se obtiene un objeto simple, un abstracto, en el que el intelecto posible no ha hecho otra cosa que ser actualizado por la especie inteligible. En cierto modo esta operación consiste en recibir el inteligible, sin que la

74. *S. Th.*, I, q. 85, a. 6.
75. Ibídem.

facultad haga otra cosa que poseerlo. Por eso, si en ella fuera posible el error, habría que concluir que el entendimiento no es una facultad capaz de poseer el objeto conocido. El error es posible, en cambio, cuando la mente hace y deshace, compone y divide, o sea, cuando su operación se realiza o puede realizarse a partir de lo que ya posee, cuando puede perder el contacto con la realidad. «Acerca de las realidades simples, en cuya definición no puede intervenir composición, no podemos engañarnos, aunque nuestro conocimiento resulte defectuoso por no alcanzar a concebirlas en su totalidad» [76].

2. *La posibilidad del error*

Pero la verdad así obtenida es sólo una verdad material, no formal. Es decir, aunque el entendimiento no se equivoque, no sabe que está en la verdad mientras no la refiera a la realidad, mientras no la predique de una realidad concreta. El abstracto, por serlo, no existe más que en la mente, y por ello no es ni verdadero ni falso. «Cuando se enuncia o se entiende un simple incomplejo, éste de suyo ni se adecua ni deja de adecuarse a la cosa, porque la igualdad o desigualdad se predica por comparación, y lo incomplejo de suyo no puede afirmarse que es verdadero ni que es falso» [77]. Para que se dé la verdad o el error es preciso que la mente se adecue a la realidad, que lo concebido se conciba como la esencia de una realidad, no en abstracto. Por eso «la verdad pertenece a lo que el entendimiento dice, no a la operación con que lo dice» [78].

Tanto Aristóteles como santo Tomás afirman, por lo dicho, que la verdad se da formalmente en el juicio, el cual siempre es verdadero o falso, y también en el razonamiento. En estos actos el entendimiento hace referencia a la realidad, de la que se afirma o se niega algo, y además compone o divide, es decir, realiza un acto propio que puede o no tener correspondencia real. «Cuando (el intelecto) empieza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el mismo juicio del intelecto es algo propio de él, que no se encuentra en la cosa extramental, y cuando se adecua a lo que hay en dicha cosa, se dice que tal juicio es verdadero» [79]. Por tanto, «el juicio incluye... el conocimiento de la conveniencia entre los términos *in re*, y el asentimiento. La fuerza asertiva refiere el contenido proposicional a la realidad, confiriéndole relevancia veritativa. El juicio conlleva un "compromiso ontológico", una declaración acerca de la realidad de las cosas: por eso —en principio— ha de ser verdadero o falso» [80].

Tanto la verdad como el error se encuentran propiamente en la mente, no en las cosas; éstas son como son, y no inducen a error. El intelecto, en cambio, puede

76. Ibídem.
77. *C.G.*, I, c. 59, 3.
78. Ibídem, 2.
79. *De Veritate,* q. 1, a. 3.
80. LLANO, A., *Gnoseología,* 46.

unir lo que está separado o separar lo que está unido, y, en ese caso, se equivoca. Por eso las causas del error habrá que buscarlas en el sujeto mientras que la causa de la verdad, en cambio, ha de residir más bien en la realidad.

3. *El carácter inagotable de la verdad*

Estar en la verdad, ya sea material o formalmente, no quiere decir que se conozca completamente la realidad. Más aún, en el abstracto no se conoce la esencia de una cosa más que de un modo simple o incomplejo, sin distinguir, por tanto, todo lo contenido en ella. Para profundizar en ese conocimiento hace falta luego juzgar acerca de los diversos aspectos que conocemos, y para conocer las causas, o sea, el porqué de una cosa, es preciso recurrir al razonamiento. Y aun así nunca agotamos ninguna realidad porque, como ya se ha dicho, el individuo en cuanto individuo es inefable. Santo Tomás, con un ejemplo gráfico, llega a decir que «nuestro conocimiento es tan débil que ningún filósofo pudo jamás investigar totalmente la naturaleza de una mosca» [81].

Descartes, en cambio, afirma expresamente que «supuesto que no hay sino una verdad en cada cosa, el que la encuentra sabe todo lo que se puede saber de ella» [82]. Pero Descartes no pretende conocer la esencia (aunque a veces use esta terminología) sino el «atributo» de cada cosa, del cual se siguen los «modos», que no deben confundirse con los accidentes, puesto que no se distinguen realmente del atributo. Ese atributo no es más que aquella propiedad o característica de cada sustancia que la mente capta como sujeto o sustrato de sus demás propiedades y que, en realidad, no es más que un accidente.

La teoría de santo Tomás, en cambio, abre la posibilidad de un progreso constante en el conocimiento de la realidad o, dicho de otro modo, consagra el carácter perenne de la filosofía. Otro modo de expresar lo mismo es afirmar que la mente es potencialmente infinita, pero siempre es finita en acto. El conocimiento no acaba nunca, porque es una apertura a la realidad sin restricciones, y la realidad infinita, Dios, no puede nunca ser comprehendida por la razón.

Lo dicho no quiere decir que toda verdad sea hipotética o provisional. El pensamiento no es hipotético, pues entonces carecería de valor o, más que de verdad, habría que hablar, como hacen algunos teóricos de la ciencia, de utilidad. La realidad puede ser conocida verdaderamente, pero no puede ser agotada por el hombre. La razón es que el objeto propio de la inteligencia es el ser, pero el objeto de la inteligencia humana es, en cambio, la esencia de las cosas materiales. A partir de este conocimiento es posible luego conocer también lo espiritual, pero este conocimiento sólo es accesible, operativamente, por analogía, no directamente.

81. *In Symbolum Apostolorum*, art. p., 95-96.
82. DESCARTES, R., *Discurso del método*, 2ª parte.

4. *La verdad en el conocimiento práctico*

a) *La técnica y la ética*

En cuanto al conocimiento práctico, más que verdadero hay que llamarlo «recto» o rectificado. Dos son los usos prácticos que pueden hacerse del intelecto: uno, llamado clásicamente «arte»[83] pero que hoy denominaríamos técnico, y el moral. Ambos se caracterizan porque van dirigidos a un fin, es decir, porque lo conocido, aun siendo poseído como fin de la facultad, se orienta a otra cosa, que puede ser, en un caso, la acción sobre la naturaleza, y en el otro, la propia conducta.

En la técnica es la obra la que debe adecuarse a la razón, al proyecto. Naturalmente éste puede estar mal hecho, pero en cualquier caso es la guía que debe seguir el técnico. Lo mismo ocurre con la conciencia moral: la conciencia es el juicio práctico de la razón sobre la moralidad de un acto y hay que actuar de acuerdo con su dictado.

Para saber si un proyecto técnico está bien hecho o si una decisión moral es correcta, la verdad práctica ha de tener en cuenta la verdad sobre las cosas y además las circunstancias de lugar, tiempo, persona, etc. Es decir, la verdad práctica es plural, es histórica y es tópica. Por ejemplo, para hacer un viaje puede usarse el avión, el tren, el coche, etc. ¿Qué es lo más acertado? No existe una respuesta única. Si lo que el viajero desea por encima de todo es hacerlo con rapidez, usará el avión, pero si considera más importante no gastar mucho dinero, entonces el avión no es el mejor medio[84].

Que la verdad sea múltiple no significa que no exista el error. Hay muchos modos de ir de una ciudad a otra, pero también hay muchos otros de no llegar nunca[85]. Por eso se ha dicho que, en el uso práctico, más que de verdad hay que hablar de recta razón, que es aquella que está de acuerdo con el fin propuesto. Como las cir-

83. En la filosofía griega y medieval el término «arte» tenía un sentido más amplio del que le damos hoy: «en el hacer (*facere*) la operación pasa al exterior para transmutar la materia, como es el caso del cortar y otras semejantes; de ahí que estas ciencias del hacer se llamen artes mecánicas». *In VI Metaph.*, 2, 1153. Quienes poseen ese conocimiento son, pues, «artesanos», no artistas.

84. «La verdad práctica —sostiene Tomás de Aquino— es perfecta cuando se atiene a lo *singular*, pero será perfecta si no yerra en lo particular, pues la razón práctica es mucho más falible que la teórica, a consecuencia de la multiplicidad de posibilidades con que se enfrenta». SELLÉS, J.F., *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, p. 65.

85. La razón práctica se basa siempre en la razón teórica porque «el objeto de la razón práctica es "lo verdadero como medida del obrar", "lo verdadero que se extiende a lo bueno". En el objeto de la razón práctica se comprende y expresa al mismo tiempo, por tanto, el objeto de la teórica». PIEPER, J., *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid, 1974, p. 50. De todos modos, «la verdad práctica aparece *antes* como un boceto o idea ejemplar, *durante* como regla o plan de constitución de la acción, y *después* de modo acabado adecuándose a la *acción* realizada y a la *obra* hecha. La verdad práctica se conoce en la medida que se va realizando». SELLÉS, J.F., *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, 57.

cunstancias pueden ser múltiples y los criterios para valorarlas dependen también de la situación concreta, la razón ha de ser rectificada, de modo que «encuentre» los medios más convenientes para ese caso. Y «ello, claramente, conlleva un déficit de racionalidad y, consecuentemente, la posibilidad de equivocarse. Pero el *error* se puede *rectificar*. La razón práctica va bien cuando progresa en régimen de *recta razón*, pero razón recta es razón *correcta*» [86].

Respecto de la conducta moral ocurre algo parecido. La razón ha de acudir a la virtud de la prudencia (*«recta ratio agibilium»*[87]) para buscar los medios que verdaderamente conducen al fin último de la persona, pues «el bien, antes pertenece a la razón en cuanto verdadero que a la voluntad en cuanto deseable; porque nada puede ser apetecido si antes no es conocido por la razón» [88]. Aunque la sindéresis nos enseñe los primeros principios prácticos, y aunque la voluntad esté naturalmente inclinada al bien, que es su objeto propio, siempre hay que tener en cuenta las circunstancias, que son las que hacen posible aplicar los principios generales a los casos concretos. Las leyes morales indican generalmente lo que no debe hacerse, lo que destruiría la moralidad de la acción, pero no especifican qué es lo más conveniente en cada circunstancia. El amor se manifiesta en obras concretas, pero estas obras pueden ser muchas, y no hay una y sólo una que sea la correcta; aunque no todas las obras expresan lo mismo, pues unas son mejores que otras.

Aristóteles afirmó que «para saber lo que se debe hacer, hay que hacer lo que se quiere saber» [89]. Esta frase parece un contrasentido, pero no lo es. Nadie, por ejemplo, emprende un negocio para arruinarse, y sin embargo algunos se arruinan. Alguien puede querer hacer el bien, pero a veces el resultado deja mucho que desear. Con esto lo que quiere decirse es que la rectitud de la razón práctica se conoce, de un modo definitivo, después de haber ejecutado lo que había decidido. Por eso la experiencia es tan importante, y por eso son necesarias las virtudes, en concreto el arte (*«recta ratio factibilium»* [90]) y la prudencia. Se aprende a hacer las cosas haciéndolas, lo que significa que hay que tantear, y eso es lo que quiere decirse cuando se habla de «recta razón» o razón rectificada. Por lo tanto, se puede decir que la «recta razón» es la que acierta en la acción, y una acción es correcta y verdadera porque alcanza su fin de modo adecuado.

b) *La convivencia y el trato con los demás*

También en el uso tópico y retórico del conocimiento y del lenguaje existe verdad y error. Estos usos hacen referencia a la vida social, cuyo fin es la paz, la

86. Ibídem, 63-64.
87. *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 4.
88. *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 3 ad 1.
89. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103a 31-32.
90. *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 4.

armonía entre todos. Se suele decir que el fin de la sociedad es el bien común, o sea, un conjunto de bienes tanto espirituales como culturales y materiales que sólo pueden alcanzarse si todos colaboran. Por ejemplo, hacer una carretera exige que se cedan unos terrenos y que todos aporten el dinero necesario para las obras. Pero puede también expresarse mediante la paz, definida por san Agustín como «la tranquilidad que nace del orden». A su vez el orden es «la disposición de los medios con vistas a un fin». Por eso, cuando reina la paz, y sólo entonces, es posible que la sociedad logre su fin, que todos colaboren en la búsqueda de bienes comunes. Paz y bien común son inseparables e indiscernibles.

En la vida pública no existe un único modo, absoluto e intemporal, de alcanzar la verdad. Se trata, una vez más, de una verdad práctica, que debe tener en cuenta las circunstancias, pues lo que es posible ahora, no lo era hace dos o tres siglos, cuando no existían los instrumentos materiales o los adelantos técnicos que hoy son de uso común [91]. El discurso político tiene por finalidad ganar adhesiones, convencer a los demás, pero no de cualquier modo, sino aportando razones convincentes, buenas razones que sean, además, mejores que las de otros, y lograr el verdadero bien común. Por eso, «sin un ideal ético la ciudad se convierte en un infierno. La discusión sobre esta pregunta, ¿cuál es la mejor ciudad?, es ya una actividad política de primera magnitud, puesto que se trata de fijar qué modelo de ciudad queremos para nosotros. El modelo ideal hay que adecuarlo a cada caso, y desde esa adecuación deducir qué reformas habría que introducir en la ciudad concreta que tenemos para mejorarla, y lograr que se parezca un poco a ese ideal, que a menudo se presentará como un *horizonte* al que debe tender toda la actividad de gobierno» [92].

Que la sociedad acepte una propuesta y rechace otras es, en este caso, cuestión de prudencia dentro de varias soluciones posibles, para alcanzar su verdadero fin. Y para que pueda llegarse a un consenso racional y no a un mero acuerdo táctico hace falta que las partes no caigan en la tentación de la demagogia, de engañar o disfrazar los propios intereses particulares presentándolos como si fueran los intereses generales. Como se trata de «verdades» que afectan a todos, pues todos deben cooperar para hacerlas realidad, deben ser todos, o sus representantes, los que tomen la decisión final.

Como, por sentido común, no todos, ni siquiera la mayoría, pueden ser expertos en cuestiones técnicas, lo normal es que decidan, no sobre propuestas propias, sino sobre las realizadas por los técnicos. En último término la decisión no

91. «La verdad social —estudiada por la filosofía política en su configuración esencial y perseguida por la prudencia en su realización pormenorizada— es un tipo característico de verdad práctica, que ha de ocurrir en comunidades determinadas: es una verdad situada; no es utópica, sino *tópica*; sobre todo, no es atemporal, sino temporalizada (en un diversificado tiempo histórico, no en una homogénea duración física). De ahí que no pueda ser objeto de *predicción*, aunque sí de *previsión*...». LLANO, A., *El futuro de la libertad,* EUNSA, Pamplona, 1985, p. 177.

92. YEPES, R., ARANGUREN, J., *Fundamentos de antropología,* 290.

debe ser puramente técnica, porque la sociedad no es una máquina y porque los asuntos sociales inciden directamente en la vida de los ciudadanos en todos sus aspectos, no sólo en los materiales. No todo lo que puede hacerse debe hacerse. El fin último del hombre, y por tanto la moralidad, no puede subordinarse a fines parciales. Por eso siempre ha de tenerse en cuenta la moralidad de las soluciones técnicas, las cuales nunca son autónomas e independientes. Ésta es una razón más para que la verdad práctica incluya todos los aspectos que intervienen en la vida del hombre, para alcanzar su fin verdadero; y por eso se hace más difícil de encontrar.

VII. Los hábitos intelectuales

1. *Naturaleza de los hábitos intelectuales*

Explica santo Tomás que «el hábito importa cierta disposición en orden a la naturaleza de la cosa y a la operación o fin de la misma, en virtud de la cual algo resulta bien o mal dispuesto para ello» [93]. Los hábitos son cualidades estables que perfeccionan a las potencias en orden a su acto, cualidades que permiten a las facultades realizar sus propios actos de un modo fácil, sin esfuerzo y sin error. Por eso, porque se añaden a lo natural elevándolo a una perfección mayor, suele decirse que son como una segunda naturaleza que se suma a la que un ser posee. Gracias a ellos es posible realizar actos que pueden ser costosos y difíciles como si fueran «naturales». En cierto modo son como una perfección sobreañadida que hace a la potencia capaz de actos más perfectos. Por ellos la inteligencia crece intrínsecamente y puede conocer cosas que de otro modo no alcanzaría.

Normalmente se piensa que los hábitos, por ser perfecciones añadidas a la facultad, no son necesarios sino más bien algo conveniente y útil, si no superfluo, al menos prescindible. Pero no es así. Sin ellos no podríamos dar un paso ya que la inteligencia los necesita incluso en sus primeros actos. La razón es que «el intelecto humano es el ínfimo en el orden de los intelectos, pues está en potencia respecto de todos los inteligibles... Por eso de cara a conocer todas las cosas cognoscibles requiere de algún hábito» [94].

Los hábitos, normalmente, se adquieren por repetición de actos, pues de ese modo la facultad adquiere un nuevo modo de ser que le permite obrar sin dificultad. En el caso de la inteligencia, sin embargo, los hábitos pueden adquirirse con un solo acto pues «puede haber un principio activo que con un solo acto venza totalmente la potencia de su principio pasivo, como una proposición evidente por sí misma basta para convencer al entendimiento a asentir firmemente a la conclu-

93. *S. Th.*, I-II, q. 49, a. 4.
94. *S. Th.*, I-II, q. 50, a. 6.

sión, cosa que no puede hacer la proposición probable. De ahí que... para causar el hábito de la ciencia en el entendimiento posible puede bastar un solo acto de la razón»[95].

Gracias a los hábitos es posible conocer como por cierta connaturalidad cosas que, de otro modo, serían difíciles o incluso imposibles de conocer. Quien no sabe matemáticas no entenderá nada si lo que se le propone es un teorema complejo, pero si posee el hábito correspondiente, lo que para otro era incomprensible, para él será casi evidente.

2. *Los hábitos intelectuales*

Siguiendo a Aristóteles, santo Tomás distingue tres hábitos en el intelecto teórico y dos en el práctico. Los hábitos intelectuales teóricos son: el hábito de los primeros principios (*intellectus principiorum*), el hábito de ciencia, y el hábito de sabiduría.

1. «La verdad que es cognoscible por sí misma tiene condición de principio y es percibida inmediatamente por el entendimiento; y de ahí que el hábito que perfecciona al entendimiento para el conocimiento de estas verdades, se llame entendimiento, que es el hábito de los principios»[96].

Ya hemos visto que toda demostración depende de la verdad de las premisas; si éstas no son, a su vez, inmediatamente evidentes, habrá que demostrarlas partiendo de otras. Pero la serie no puede ser infinita, porque en ese caso no habría ni principios de la demostración ni conclusiones. Por eso es preciso que conozcamos algunas verdades como evidentes en sí mismas y, por tanto, sin necesidad de ser demostradas. El hábito, innato, que hace posible captar esas verdades, es el hábito de los primeros principios. De modo natural, la mente conoce su verdad sin ninguna duda ni vacilación. Si no fuera así, si no dispusiéramos de este hábito, todo nuestro conocimiento sería hipotético, es decir, no tendría valor absoluto, pues no estaría fundado sobre la verdad sino sobre opiniones.

El primer principio es el principio de contradicción. Es un principio porque su verdad es evidente sin necesidad de demostración, y es primero porque, al menos implícitamente, es el primer juicio de la inteligencia: «el ente es lo primero que cae en la concepción del intelecto, de tal manera que la mente no puede concebir nada a menos que entienda el ente. Y el principio de que es imposible que algo sea y no sea, depende del conocimiento del ente, así como el principio de que el todo es mayor que su parte depende de que conozca el todo y la parte. Así pues, este principio es naturalmente el primero en la segunda operación de la mente, es decir, en la que compone y divide. Nadie puede entender nada en esta

95. *S. Th.*, I-II, q. 51, a. 3.
96. *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 2.

operación a no ser que entienda este principio»[97]. Por eso cumple unos requisitos que pueden resumirse así: «este juicio... debe ser formulado... mediante una proposición estrictamente inmediata, entendiendo por tal... la que lo es tanto en el orden del ser como en el propio del conocimiento humano. La relación entre su predicado y su sujeto debe "ser" inmediata, es decir, estar fundada en ellos, sin intermediario de ninguna especie; y además debe ser cognoscible por el hombre también de un modo inmediato: sin necesidad de otra relación más clara que la haga evidente»[98].

Lo que este principio da a conocer es, en primer lugar, la existencia: hay entes; y porque los hay es posible el conocimiento, de modo que si se afirma y se niega simultáneamente lo conocido (el ente), no es posible el conocimiento porque incurre en contradicción. El principio de contradicción, aunque tal como se suele formular es un principio lógico[99], implica el conocimiento y la afirmación del ser. La importancia de este principio no es solamente lógica, de modo que si no se respeta es imposible pensar, sino sobre todo ontológica. Conocer no es «pensar» o «fingir» mundos posibles, sino ante todo conocer lo real.

2. El hábito de ciencia hace referencia a «aquella verdad que es conocida mediante otra verdad... mediante la inquisición de la razón»[100]. En este caso la conclusión sólo se hace evidente después de que la razón discurra y realice unos pasos intermedios entre los principios y la conclusión. Pero cuando los principios «pueden conocerse simultáneamente junto con las conclusiones, en cuanto que los principios derivan hacia las conclusiones»[101], entonces tenemos el hábito de ciencia.

Un alumno que está empezando a aprender necesita que se le muestren, una a una, todas las operaciones intermedias de una demostración. Pero un experto, en cambio, de una sola mirada «ve» que la conclusión se deriva necesariamente de las premisas. Este hábito que hace posible dominar una ciencia porque muestra como evidentes tanto los principios como las consecuencias, es el hábito de ciencia. Quien lo posee conoce la ciencia a la que se refiera el hábito de un modo fácil y seguro; las verdades se le presentan como evidentes sin necesidad de demostrarlas, y por ello será capaz también de descubrir otras nuevas.

Adquirirlo, o al menos perfeccionarlo, puede requerir un cierto esfuerzo, pues las ciencias son múltiples y su conocimiento no es, como en el hábito de los primeros principios, natural. «Las verdades científicas son el objeto de las demostraciones respectivas efectuadas por un sujeto que igualmente podía no efec-

97. *In IV Metaph.* lect. 6, 604.

98. MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía,* 7ª ed., Rialp, Madrid, 1970, p. 440.

99. En el mismo lugar citado santo Tomás hace notar su valor lógico: «así como el todo y la parte no se entienden si no se entiende el ente, tampoco el principio "el todo es mayor que la parte" se puede entender si no se entiende el principio firmísimo mencionado».

100. *S. Th.,* I-II, q. 57, a. 2.

101. Ibídem, ad. 2.

tuarlas; y en consecuencia, el acto mismo de la demostración, aunque realmente no añade nada a esas mismas verdades, perfecciona de hecho al sujeto, que de este modo logra conocerlas de una manera científica. Tal acto deja también en el sujeto una disposición... Cuando esa disposición se perfecciona mediante nuevas demostraciones deja de ser mera disposición y se convierte en *hábito*... El hábito científico perfecto hace que el sujeto que lo tiene sea capaz de discurrir por sí mismo en la respectiva ciencia y de advertir y eliminar los errores que puedan entremezclarse a la posesión de ella» [102].

3. El hábito supremo es el de sabiduría. El hábito de la ciencia nos hace conocer las conclusiones de una ciencia como incluidas en sus principios; pero si lo que conocemos lo referimos, no a los principios próximos, sino a los últimos, entonces tenemos el hábito de sabiduría, «que considera las causas altísimas, según se dice en el libro I de la *Metafísica*. Por eso le compete juzgar y ordenar todas las cosas, puesto que el juicio perfecto y universal no puede darse sino por resolución en las causas primeras. De ahí que... la sabiduría es solamente una» [103].

Para ser sabio no se requiere conocer todas y cada una de las ciencias. La sabiduría no es la enciclopedia de todas las ciencias, sino un hábito que permite conocer, con un golpe de vista, si cualquier cosa que se afirma o niega está o no en contradicción con las causas primeras y, en concreto, con Dios, causa última de todo. Por eso santo Tomás lo considera como el hábito más perfecto, «pues la ciencia depende del entendimiento (o sea, del hábito de los primeros principios) como de algo más principal, y ambos dependen de la sabiduría como de algo principalísimo, que contiene bajo sí al entendimiento y a la ciencia, en cuanto que juzga de las conclusiones de las ciencias y de sus principios» [104].

Para el propio conocimiento este hábito es imprescindible, pues no es posible saber realmente quiénes somos mientras no nos conozcamos como criaturas dependientes, libremente, de Dios. La verdad más radical acerca de nuestro ser sólo podemos alcanzarla cuando comprendemos que estamos abiertos a la trascendencia, es decir, que Dios es nuestro Creador y nuestro fin.

La sabiduría es la perfección del conocimiento humano, pues hace que el hombre pueda vivir como tal, es decir, orientándose hacia la trascendencia y evitando lo que le aparte de su fin último. «Aristóteles recoge seis rasgos característicos (del sabio) que santo Tomás, en su comentario, expone como sigue: 1°. Poseer la ciencia de todas las cosas, sin que para ello sea necesario conocer cada cosa en concreto, que por lo demás es imposible... 2°. Lograr el conocimiento de cosas difíciles por medio de la penetración de su inteligencia. 3°. Obtener, respecto de lo que se conoce, la mayor certeza posible. 4°. Ser capaz de hallar las causas en toda cuestión estudiada y, en consecuencia, ser capaz de enseñarla...

102. MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, 174.
103. *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 2.
104. Ibídem, ad. 2.

5°. Buscar el saber por sí mismo, y no por sus resultados prácticos. 6°. Ser capaz de ordenar, en la doble acepción de la palabra: poner orden y dar órdenes» [105].

4. El hábito de los primeros principios es innato. Aquí innato no significa que nazcamos conociéndolos, sino que en cuanto pensamos ya lo poseemos, pues de lo contrario no podríamos pensar nada [106]. Es, como hemos leído, lo primero que conocemos, y lo conocemos de modo natural, pues la razón no puede empezar a actuar mientras no lo posea. Por ese motivo su contenido es inmediatamente evidente, su verdad es firmísima, y su valor es absoluto. No se trata de una verdad hipotética, no pensamos «como si» fuera verdadero, sino que lo es, y su verdad es patente y no admite duda.

Por eso, si se pone en duda el primer principio o si, antes de admitirlo, se pretende llevar a cabo una «crítica» de la razón, es fácil incurrir en errores graves, porque todo lo que se obtenga será provisional y condicional. Hay que tener en cuenta que, por ser lo primero conocido, cuando pensamos cualquier otra cosa lo estamos ya usando, si es que lo que pensamos tiene sentido y no es contradictorio. En este sentido es imposible adelantarse a él, conocer algo al margen de su verdad, porque es lo que hace que el conocimiento se enraíce en la realidad y no se desarrolle en el vacío.

También el hábito de sabiduría es en cierto modo innato, puesto que «contiene bajo sí al entendimiento» o hábito de los primeros principios, que es el principio de todo conocimiento posterior, y por tanto del conocimiento propio; de ahí que haga posible el conocimiento de Dios, Causa última de todo lo real. Sin embargo, este hábito se posee sólo en germen, y es preciso desarrollarlo para que perfeccione realmente al entendimiento.

5. Otros hábitos intelectuales, pero propios del conocimiento práctico, son el «arte» y la «prudencia», que ya se han citado anteriormente. Ambos son adquiridos. Pero estas virtudes adquiridas necesitan de otra que sea innata, gracias a la cual conozcamos los primeros principios prácticos. Esa virtud es la sindéresis. «Así como en el alma humana hay cierto hábito natural, que llamamos intelecto de los principios, por el cual se conocen los principios de las ciencias especulativas, así también hay en ella cierto hábito natural de los primeros principios de lo operable, que son los principios universales de la ley natural, los cuales ciertamente pertenecen al hábito de sindéresis» [107].

105. VERNEAUX, R., *Introducción general y lógica,* 17-18.

106. Innato no quiere decir *a priori* o anterior a la experiencia, pues «el origen de las primeras nociones y principios se encuentra en la experiencia». LLANO, A., *Gnoseología,* 124. santo Tomás dice de ellos que «preexisten en nosotros ciertas semillas de las ciencias» porque son «las primeras concepciones del intelecto porque se conocen inmediatamente por las especies abstrahídas de las cosas sensibles gracias a la luz del intelecto agente». *De Veritate,* 11, 1. En *C.G.,* I, 6, 1 santo Tomás llama a los primeros principios «*ea quae naturaliter rationi sunt insita*». Como no es posible que alguien no los posea, se dice de ellos que «preexisten en germen».

107. *De Veritate,* q. 16, a. 1.

El primer principio moral manda hacer el bien y evitar el mal. Así como el hábito de los primeros principios hacía que el entendimiento empezara a actuar a partir de una primera verdad evidente, del mismo modo la sindéresis, como primer principio práctico, pone a la razón en relación con el objeto de la voluntad, que es el bien. Si no fuera así, si desde el primer acto no alcanzara el entendimiento su objeto propio, nunca lo lograría, porque dicho objeto no puede «buscarse», ya que no se sabría dónde hacerlo. Los primeros principios, pues, indican que el conocimiento lo es de la realidad y del bien, y ello por naturaleza, no por una decisión voluntaria o como conclusión de un estudio crítico [108].

108. «El concepto de bien es, en el orden práctico, lo que el del ente en el orden especulativo. Y así como hay un hábito de los primeros principios especulativos denominado "inteligencia", también existe un hábito de los primeros principios prácticos, al que se llama *sindéresis*». MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía,* 631.

V.
El conocimiento de sí mismo y de las demás personas

I. Actos de conciencia e intersubjetividad

1. *Inmaterialidad y espiritualidad del entendimiento*

La razón por la que los sentidos no pueden conocer su propio acto, y por la que, por consiguiente, los animales carecen de conciencia, es que sus facultades son orgánicas, y la materia no puede entrar dentro de sí misma para reflexionar. En cambio «aquella parte del alma que no usa órgano corpóreo en su operación, no permanece determinada, sino en cierto modo infinita, en cuanto que es inmaterial. Y por eso su virtud se extiende al objeto común a todos los entes» [1].

Que podemos conocer nuestros actos de conocimiento, o sea, que podemos reflexionar, es un dato de experiencia inmediata; más aún, la filosofía del conocimiento sólo es posible porque conocemos que conocemos y, por ello, somos capaces de estudiar qué es el conocimiento y cómo lo realizamos. Una facultad que tiene esta propiedad ha de ser, necesariamente, espiritual o, como dice santo Tomás, sin órgano corporal. Las facultades orgánicas han de recibir un estímulo físico para pasar al acto de conocer, y ese estímulo ha de ser de tal naturaleza que no destruya el órgano. El órgano —en expresión tomista— se encuentra «entre» la facultad y la realidad, por lo que aquélla no entra dentro de su campo de «visión». Por eso las facultades orgánicas no pueden conocerlo todo y, además, no pueden conocer su propio acto. La inteligencia, en cambio, no pasa al acto de conocer porque reciba una impresión física; ya se ha dicho que conocemos lo que

1. Ibídem, q. 15, a. 2. Otro texto en el que explícitamente se prueba la inmaterialidad y espiritualidad del entendimiento es el siguiente: «del hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, conoce que la especie por la que entendemos es inmaterial... Y del hecho de que la especie inteligible es inmaterial han deducido los filósofos que el entendimiento es cierta cosa independiente de la materia; y de aquí han procedido a conocer otras propiedades de la potencia intelectiva». *De Veritate*, q. 10, a. 8.

queremos. La luz del intelecto agente, siempre encendida, hace que la capacidad de conocer esté siempre activada.

2. *La reflexión, acto no objetivo*

Si puede conocerlo todo, también podrá conocerse a sí misma: «el objeto del entendimiento es algo común, esto es, el ente y lo verdadero bajo el cual se encuentra comprendido también el acto mismo de entender. Por lo cual el entendimiento puede entender su acto»[2]. Conocerse, sin embargo, es un acto especial, distinto de aquellos en los que lo conocido es exterior a quien conoce. Cuando lo conocido es distinto del propio cognoscente, el objeto del entendimiento es la esencia o quididad de algo material; cuando reflexiona, en cambio, el objeto no es una forma sino un acto, el propio acto de entender. Conocer actos no es lo mismo que conocer formas. Las formas se abstraen a partir de los datos sensibles y se conocen intencionalmente, los actos no.

La reflexión, en cuanto que no conoce formas sino actos, realidades, es incompatible con la intencionalidad, porque lo intencional —el objeto— no es real. No es posible, por tanto, que una operación se conozca a sí misma. Además, la reflexión sería una autoaclaración, un conocimiento que se conoce a sí mismo, un acto cuyo acto sería él mismo. Pero esto es imposible porque, si el intelecto en acto es lo entendido en acto, la reflexión vendría a ser una obturación del entendimiento que impediría conocer. La operación no es autorreferente sino intencional.

La filosofía moderna concibe el conocimiento como autorreflexión, como un acto que al conocerse a sí mismo, al identificar el objeto y el sujeto, logra el saber absoluto. Si la luz intelectual se hiciera «visible», no quedaría nada por conocer, porque en ese momento el pensar y lo pensado se habrían identificado realmente (no intencionalmente). Pero la noción de autoaclaración o de identidad sujeto-objeto, no es ni aristotélica ni tomista. El conocimiento operativo es siempre intencional: posee «objeto», no realidades, y menos aún puede autoposeerse, porque esta noción es equivalente a la de hacerse a sí mismo, a la *causa sui* de Espinoza (que *per se concipitur*) o al saber absoluto de Hegel[3].

Para que el entendimiento se conozca ha de estar previamente conociendo algo distinto de sí mismo. El acto por el que conoce el propio acto tiene que ser,

2. *S. Th.*, I, q. 87, a. 3 ad 1.

3. Para santo Tomás, «cuando nuestro entendimiento se entiende a sí mismo, su ser y su entender no se identifican, ya que la sustancia del entendimiento era inteligente en potencia antes de entender en acto. De esto se sigue que el ser de la intención entendida y del entendimiento sean distintos, ya que la intención entendida es la misma intelección. Por eso es preciso que la palabra interiormente concebida por el hombre que se entiende a sí mismo no sea un hombre verdadero, sino sólo un "hombre entendido", por una cierta semejanza del hombre verdadero aprehendida por el entendimiento». *C.G.*, IV, 11, 11.

por tanto, un segundo acto no intencional, un acto sin «objeto» pensado, un acto que recaiga sobre sí mismo en cuanto acto. Dicho brevemente: es posible «pensarse», formar una idea del propio acto, pero en ese caso conocemos esa idea, no el acto en sí mismo; pero también es posible advertir el propio acto, y este conocimiento no puede ser objetivo.

Queda claro, por tanto, que para que la inteligencia conozca su propio acto, debe estar ya conociendo.

Por eso santo Tomás afirma expresamente que «no se puede entender, en alguna potencia, la reflexión sobre su acto, sino por su acto, sobre el cual reflexiona, y el cual posee su objeto propio, que es distinto del mismo acto de la potencia. De otro modo habría que proceder al infinito. Pues si el intelecto entiende que entiende, es necesario que entienda algo (distinto); y si se dice que entiende que entiende, esto que es entenderse, todavía convendría poner otra cosa (entendida), y así hasta el infinito. Por tanto es patente que el mismo entender no puede ser el primer objeto del intelecto» [4].

Santo Tomás dedica un artículo de la *Suma Teológica* a explicar con detalle que «es imposible que un mismo entendimiento sea perfeccionado a la vez por especies inteligibles diversas, de modo que entienda en acto objetos distintos» [5]. No se pueden conocer varias cosas con el mismo acto —el objeto y el acto de conocerlo—, porque —una vez más hay que insistir en ello— lo entendido en acto es el entendimiento en acto, y porque, además, el acto de conocer no es ningún objeto.

3. *La reflexión como conocimiento del propio acto*

Tenemos, por tanto, que el entendimiento puede entenderse a sí mismo. Pero, al mismo tiempo hay que tener presente que, para ello, antes ha de conocer algo distinto de su propio acto, y que además el acto por el que se entiende no puede ser el mismo acto por el que entiende otra cosa. No se puede afirmar tampoco que un acto conozca otro acto y éste otro acto, y así hasta el infinito, pues eso es lo mismo que decir que el entendimiento no se conoce, o que siempre hay un acto del que no tenemos conciencia.

Las interpretaciones acerca de la doctrina tomista son múltiples y, a veces, contradictorias [6]. Por las razones ya vistas, parece razonable afirmar que el cono-

4. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1.
5. *S. Th.*, I, q. 85, a. 4.
6. Los textos tomistas han dado pie a diversas teorías porque no siempre es fácil armonizarlos. Así, en una obra temprana santo Tomás afirma que «con la misma operación entiendo lo inteligible y entiendo que estoy entendiendo» (*In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1 ad 2), y en otra posterior dice expresamente que «uno es el acto por el que el entendimiento entiende la piedra y otro es el acto por el que el entendimiento entiende que él entiende la piedra» (*S. Th.*, I, q. 87, a. 3 ad 2).

cimiento que el entendimiento tiene de su propio acto se debe, no a una nueva operación que verse sobre la anterior, ni a que la inteligencia, con una sola operación, conozca a la vez el objeto y su acto, sino a un acto no operativo, o sea, a un hábito. El conocimiento del propio acto debe ser, pues, habitual[7].

Cuando se abstrae a partir de los sentidos, el intelecto agente ilumina las imágenes sensibles; pero si, como se ha dicho, el intelecto agente es una luz siempre encendida, ha de iluminar también los actos del intelecto posible. Esta iluminación es la que hace que la facultad se conozca a sí misma, no por reflexión, sino de un modo habitual que no es ni intencional ni objetivo.

Aunque santo Tomás hable normalmente de «reflexión», este término no indica necesariamente una vuelta de la operación sobre sí misma, pues en otros lugares queda claro que eso es imposible. La operación posee el objeto y, en cambio, otro acto, que no es una operación sino un hábito, conoce el acto.

4. *El intelecto agente y los hábitos intelectuales*

Santo Tomás se plantea la cuestión de «si el alma intelectiva se conoce a sí misma por su propia esencia», y responde que «nuestro entendimiento se conoce a sí mismo, no por su esencia, sino por su acto. Y este conocimiento puede ser doble: particular, cuando por ejemplo, Sócrates o Platón se dan cuenta de que tienen un alma intelectiva por el hecho de percibir que entienden; universal, cuando investigamos la naturaleza de la mente humana partiendo de los actos del entendimiento». Pero aún no ha explicado cómo son posibles estos conocimientos. La solución que ofrece es como sigue: «pero, en definitiva, el juicio y la eficacia de este conocimiento por el que conocemos la naturaleza del alma se deben a la iluminación de nuestro entendimiento por la Verdad divina, en la cual están contenidas las razones de todo, como ya se explicó»[8].

Falta por saber en qué consiste esta iluminación, porque es la respuesta definitiva a lo que estamos buscando. Pues bien, «puede una cosa ser conocida en

7. Algunos tomistas, usando la expresión de santo Tomás, hablan sin más de «reflexión», dando a entender que la inteligencia puede conocerse directamente a sí misma. Otros prefieren hablar de un conocimiento «concomitante» por el que, al conocer cualquier cosa, el intelecto conoce que conoce. No hay unanimidad en la interpretación de los textos tomistas. Aquí seguimos la interpretación de L. Polo que, sin oponerse a las indicaciones de santo Tomás, va más allá de lo que se encuentra en su obra. Algunos textos tomistas parecen indicar que esta propuesta está en consonancia con la mente de santo Tomás. Así el siguiente: «nuestro intelecto no puede entender nada en acto antes de abstraer de los fantasmas, ni tampoco tener un conocimiento habitual de las cosas distintas a él, a saber, aquellas que no están en él mismo, antes de la citada abstracción, por el hecho de que las especies de los demás inteligibles no son innatos en él. Pero su esencia le es innata, por lo que no tiene necesidad de adquirirla de los fantasmas...; y por tanto la mente, antes de abstraer de los fantasmas, posee un conocimiento habitual de sí misma por el que puede percatarse de que existe». *De Veritate,* q. 10, a. 8 ad 1. Cfr. también ibídem, ad 14.

8. *S. Th.,* I, q. 87, a. 1.

otra como en su principio de conocimiento: como si dijéramos que vemos en el sol lo que vemos mediante la luz. Y en este sentido es necesario afirmar que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada, en la cual están contenidas las razones eternas» [9].

No se trata de una solución teológica o de una respuesta que esquive enfrentarse con el problema, sino de que tanto la capacidad de conocer como la de querer las hemos recibido. El hombre no tiene en sí la razón de su existencia ni de su ser; si conoce es porque la luz intelectual que lo hace posible es recibida, y esa luz, que es el intelecto agente, es la única capaz de conocer el propio acto de entender. A su vez, el intelecto agente no puede conocerse a sí mismo sino como «una cierta semejanza participada de la luz increada».

El propio conocimiento, el conocimiento perfecto de nosotros mismos, no es posible de ningún modo. Ésta es doctrina tomista muchas veces repetida. «Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo, no por su esencia, sino por su acto» [10]; pero una vez que estamos conociendo algo, sí es posible, ya, conocerse, de ahí que «para obtener el primero (el conocimiento particular mediante el que sabemos que tenemos un alma intelectiva), basta la misma presencia del alma, principio del acto por el cual se conoce a sí misma» [11].

En otro lugar santo Tomás distingue entre juzgar y asentir [12]. A veces formulamos un juicio pero dudamos sobre si debemos o no asentir a la verdad expresada en él. Ambos son actos intelectuales, pero son dos actos, no uno solo. ¿Cómo es posible que un acto verse sobre otro de tal modo que pueda establecer su verdad o falsedad? Aquí hay como una «segunda instancia» que juzga sobre la operación de la inteligencia; esa segunda instancia no puede ser, en ningún caso, otra operación, porque así se iría a un proceso infinito. Por todo ello es preciso afirmar que el acto por el que se conoce la verdad de un juicio se debe a un conocimiento habitual —no operativo—, capaz de conocer la relación entre lo juzgado y los primeros principios.

No se trata de una segunda operación, pues para saber si un juicio es o no verdadero, no hace falta otro juicio. Basta el conocimiento habitual que tenemos de nosotros mismos cuando ya estamos conociendo algo.

Podemos concluir, por tanto, que el entendimiento puede conocerse a sí mismo, pero no, desde luego, porque en un mismo acto conozca dos cosas, el objeto y su propio acto. Para que esto fuera posible sería necesario que, al conocer algo, hubiera una parte del acto de conocer que no conociera el objeto sino a sí

9. *S. Th.*, I, q. 84, a. 5.
10. *S. Th.*, I, q. 87, a. 1.
11. Ibídem.
12. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 6.

mismo, lo cual es imposible. Podemos conocer, en abstracto, qué es el hombre y qué es conocer; pero tener conciencia de que ahora se está conociendo, así como conocer por ello la naturaleza del acto de conocer, no es un conocimiento objetivo sino habitual. Si fuera objetivo sería imposible conocer otra cosa, es decir, no sería un acto de conciencia.

Ya se dijo que los hábitos hacen posible que el entendimiento conozca cosas que sin ellos nunca alcanzaría. Esto es lo que sucede con la conciencia o conocimiento de uno mismo: es un acto que nos permite conocer, por connaturalidad, nuestro propio ser.

5. *El hábito de sabiduría y el conocimiento del propio ser*

¿Cómo se logra el conocimiento propio de un modo más explícito? ¿Cómo se lleva a cabo una antropología filosófica? El hábito de sabiduría, como el hábito de los primeros principios, no requiere para adquirirse, al menos en un grado mínimo, ningún conocimiento previo: basta con ejercer el primer acto de conocimiento. De ahí que «al comenzar a tener uso de razón... lo primero que se presenta al hombre para pensar es deliberar sobre sí mismo» [13].

Así como por el hábito de los primeros principios conocemos la primera verdad sobre el ser, por el hábito de sabiduría conocemos la primera verdad sobre nosotros mismos, a saber, que conocemos. Y como conocer es «conformarse a las cosas», conocemos también «la naturaleza del propio acto» y «el principio activo, que es el propio entendimiento» [14], aunque para llegar a esta segunda clase de conocimiento «se requiere una ardua y sutil investigación» [15]. A partir de la inidentidad del propio ser nos elevamos hacia Dios pues, «aunque la Causa Primera, que es Dios, no esté comprendida en la esencia de las cosas creadas, sin embargo el ser de las criaturas no puede ser entendido más que como derivado del ser divino (*ut deductum ab esse divino*)» [16].

El hábito de la ciencia es imprescindible a la hora de estudiar la realidad exterior, pero cuando se trata de saber qué es el hombre, debe ser el hábito de sabiduría el que asuma el papel principal, porque ahora lo que interesa no son los datos obtenidos al conocer sino la apertura misma que permite llegar a esos datos. El hombre como persona no se encuentra más allá de lo objetivo, no es transobjetivo sino transoperativo. Ninguna operación agota su ser sino que es «además» de todas ellas. De ahí que sea preciso un hábito para hacerse cargo de lo que uno es.

13. *S. Th.*, I-II, q. 89, a. 6.
14. *De Veritate*, q. 1, a. 9.
15. *S. Th.*, I, q. 87, a. 1.
16. *De Potentia*, q. 3, a. 5 ad 1.

En resumen: conocemos las cosas sensibles abstrayendo a partir del conocimiento sensible; y conocemos el propio acto de conocer gracias al conocimiento habitual, sin necesidad de abstraer, dado que el acto de conocer no es una realidad sensible ni una quididad. La antropología, por su parte, es fruto del hábito de sabiduría, gracias al cual el hombre se conoce como un ser abierto a la trascendencia.

II. El conocimiento de las demás personas

1. *El planteamiento clásico*

En la filosofía clásica y medieval el conocimiento de otro como persona no se planteó expresamente porque no era un problema. Conocemos a los demás porque se manifiestan como lo que son. Si la naturaleza es un principio intrínseco de operaciones, basta reconocer esas operaciones como actos humanos para saber que los que las realizan poseen la naturaleza humana. Lo que llamaría la atención y sería inexplicable es que una vaca vuele o que un perro, en vez de ladrar, rebuzne.

La persona es siempre más que sus manifestaciones, más que sus actos. En este sentido, reconocer que alguien es persona supone dar un paso más, ir más allá del mero dato conocido. De ahí que «el modo como la identidad de cada hombre reclama ser real para los demás es la aceptación. Para ser capaz de aceptar al otro, hace falta seguramente experimentar inmediatamente la identidad del otro, es decir, sentir amor y haber amado. El resto se llama fidelidad... Sólo en plural hay personas» [17].

La persona no es un ser más entre otros; no es equiparable con las realidades del mundo físico. Más que conocerla hay que reconocerla, aceptarla, por eso «tener al otro como un ser real, no como una simulación, entraña un momento de libertad» [18]. Quien trata con una persona «sabe» que es libre, que no es sólo lo que aparece, porque la persona, por ser «transoperativa», «se hace accesible a través de sus actos, pero de tal manera que no se identifica con ninguno de ellos. Puede, incluso, distanciarse de ellos en un sentido muy específico, puesto que puede referirse a unos actos con la ayuda de otros. Puede percibir su querer actual. Puede, incluso, aprobar o desaprobar este querer. Puede querer alcanzar o evitar un conocimiento» [19].

En aquellos casos en que una persona no puede actuar como tal, ya sea porque es un bebé, porque se encuentra impedida por una enfermedad, o por otra

17. SPAEMANN, R., *Personas*, 89.
18. Ibídem.
19. Ibídem, 74.

causa, servía el principio aristotélico según el cual la esencia o naturaleza de algo se puede comprobar en lo que se manifiesta en la mayoría de los casos [20]. No se trata de un principio arbitrario, sino fundado en lo que se acaba de decir: todo ser actúa según su naturaleza, aunque ésta puede verse impedida en algunas ocasiones.

En cuanto al conocimiento de la intimidad de la persona la cuestión es distinta. La intimidad puede, a veces, exteriorizarse de modo involuntario, como, por ejemplo, cuando nos ruborizamos porque han adivinado nuestros pensamientos o intenciones, o cuando una persona ríe o llora. Pero esto no sucede siempre ni necesariamente. Incluso es posible simular que sentimos lo que no sentimos, es decir, cabe mentir también con la expresión corporal. Pero el modo normal de acceder al santuario de la conciencia es el diálogo. Cuando una persona habla, manifiesta sus pensamientos, sus deseos, sus sentimientos, etc. Y los manifiesta a quien quiere y cuando quiere. El lenguaje es el mejor medio de expresar la intimidad, porque ningún sistema de signos es tan perfecto y porque es un medio del que el hablante dispone directamente, sin necesidad de acudir a unos símbolos fabricados. Los signos lingüísticos, incluso la escritura, pueden manifestar directamente el pensamiento. Los signos artificiales tienen vida propia, son lo que son al margen de la dimensión semántica, pero «las palabras no son moldes que se pongan sobre una realidad amorfa... El uso metafórico de las palabras no es un uso adicional, secundario e impropio, sino que corresponde a la función primitiva del lenguaje» [21]. No hay palabra que no signifique algo, ninguna es un mero ruido emitido por el hombre, sino un sonido dotado de sentido.

Por otra parte, y por los motivos indicados en el apartado anterior, nadie se conoce a sí mismo perfectamente. No sólo porque con frecuencia nos engañamos a nosotros mismos, nos creemos nuestras propias excusas o nos convencemos de que nuestras intenciones son otras de las que realmente son, sino porque la reflexión perfecta es imposible para el hombre. Por un lado, no somos completamente conscientes de nosotros mismos porque no somos seres puramente intelectuales: tenemos pasiones sensibles que no controlamos totalmente o, con expresión aristotélica, cuyo dominio por parte de la voluntad no es despótico sino político, pero sobre todo porque somos criaturas, y la verdad más radical acerca de nuestro ser hace referencia a nuestra relación con Dios. Cuando nos examinamos a nosotros mismos no es raro que no seamos capaces de llegar al fondo y a la raíz de las motivaciones de nuestros propios pensamientos. Conocerse y darse a conocer es una tarea que dura toda la vida y que nunca puede darse por acabada.

20. Cfr. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, 177.
21. SPAEMANN, R., *Personas*, 98.

2. *El planteamiento nominalista*

La filosofía y el pensamiento modernos son, en gran medida, herederos del nominalismo. Para el nominalismo cada individuo es radicalmente distinto de todos los demás: no existen causas formales ni, por tanto, naturalezas comunes a muchos individuos. Las ideas, en realidad, son meros nombres comunes que aplicamos a un conjunto de individuos tomando como referencia alguna nota que, elegida por cada uno libremente, parece común a muchos. Esas notas, evidentemente, sólo pueden referirse a aspectos externos y superficiales, pues ninguna de ellas puede ser «esencial».

Si se admite este planteamiento, entonces el criterio clásico deja de tener valor. Cada uno es ahora lo que manifiesta, lo que es capaz de hacer, y no sirve ya decir que quizás esté impedido. Esto ha llevado a nuevas concepciones de la persona y, en general, del ser humano. Ahora las definiciones no pueden referirse a notas esenciales, sino a las manifestaciones internas y externas. No puede decirse, por tanto, de alguien, que es hombre si no cumple unas condiciones, si no supera unos controles que se han establecido de modo más o menos convencional.

Para unos lo determinante es la autoconciencia, para otros el uso de razón y la libertad, etc. Aunque pueda parecer que estas doctrinas no tienen especial relevancia, están en la base de algunas justificaciones del «positivismo jurídico»: la norma no puede basarse en una supuesta ley natural, inexistente al no haber una naturaleza común, sino en el consenso de los ciudadanos o en la autoridad del legislador. También la corriente jurídica conocida como «iusnaturalismo racionalista» parte de supuestos parecidos: lo único común a todos es la razón, no la naturaleza, y sólo quien tiene capacidad para defender sus derechos puede ser sujeto de ellos.

En la práctica estas teorías han tenido mucha importancia a la hora de legislar sobre el aborto, la experimentación con embriones humanos, la esterilización de los deficientes mentales, etc.

El reconocimiento del otro como persona supone la capacidad de conocer la verdad y de aceptarla. Pero esto no basta. Además es preciso tener una concepción no naturalista de la persona y el reconocimiento de su dignidad, es decir, el reconocimiento de que todo hombre es un sujeto potencialmente moral, capaz de conocer las cosas como son, no en función de las propias necesidades o intereses, y de tratarlas de acuerdo con su naturaleza. Persona es aquel ser abierto a la trascendencia que, aun no siendo el fin de todo lo que le rodea, es capaz de valorarlo por lo que es en sí y a quien, por eso, se le puede pedir cuentas de su conducta. Que no pueda actualizar dicha capacidad en un momento dado, e incluso nunca, no afecta al ser de la persona, porque el ser no se identifica nunca con sus manifestaciones externas.

Ahora bien, «si la relación moral se da, en primer lugar y sobre todo, entre sujetos con autoconciencia, ¿qué se puede decir sobre los hombres que todavía no la poseen, que la han perdido ya o no la han tenido nunca? ¿Puede significar

la palabra dignidad humana, aplicada a los hombres en cuestión, otra cosa que una expresión metafórica de la solidaridad derivada de pertenecer al mismo género biológico y para la que no puede haber un fundamento racional? Para aclarar la insuperable conexión entre "naturaleza" humana y personalidad, basta poner de manifiesto que no podemos verificar nunca de forma directamente empírica la personalidad o la relación consigo. Del "alma" personal hay exclusivamente representaciones empíricas, sobre todo el rostro y el lenguaje. Ambas representaciones simbólicas son esencialmente simulables. Y a la inversa: existen casos en que la representación simbólica no tiene lugar, sin que por ello nos veamos forzados a concluir que se trata de casos en que falta la autoconciencia»[22]. Por eso hay que concluir que «la auténtica aceptación de lo real no es revocable: no se puede separar de la fidelidad... La afirmación de la realidad del ser idéntico es un acto libre. Como tal se identifica con la benevolencia»[23]. Reconocer a los demás como personas tiene un fundamento en la naturaleza, pero exige, además, un acto libre de aceptación de la verdad. Exigir del otro que manifieste alguna señal establecida convencionalmente es, en cambio, una imposición arbitraria.

Cuando se piensa que la libertad es un fin en sí misma y que, por consiguiente, nadie tiene que rendir cuentas de sus actos ante los demás, la convivencia se hace muy difícil, el amor se reduce a interés, y la dignidad de la persona depende de la capacidad de cada uno para hacerse respetar.

3. *Consecuencias prácticas de las diversas concepciones*

Así como uno tiene una intimidad que guarda ante los extraños y sólo manifiesta a los íntimos, del mismo modo reconocemos a los demás como personas cuando respetamos esa intimidad que, por ser el núcleo de la libertad, no debe ser violada sino entregada libremente. Reconocer a los demás como sujetos potencialmente morales exige tratarlos con benevolencia, es decir, no como a extraños, y menos aún como a enemigos potenciales, sino como personas cuya vida tiene un sentido trascendente, y a las que, si lo piden o está en peligro su integridad física o su libertad, hay obligación de ayudar.

Hobbes, como nominalista, no admitía la existencia de unos bienes comunes, sino que entendía al ser humano como un ser libre cuyos deseos tenían necesariamente que chocar con los de los demás. De ahí su concepción pesimista del hombre que le llevó a afirmar que *homo homini lupus*. Y respecto de las leyes civiles que *auctoritas, non veritas, facit legem.*

En cambio, si se tiene en cuenta que el hombre, gracias a la inteligencia y a la libertad, es un ser abierto a la naturaleza, a los demás y a Dios, las relaciones

22. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, 176-177.
23. Ibídem, 157.

interpersonales se interpretarán de un modo distinto. La apertura no es una posibilidad que el hombre pueda actualizar o no, sino una característica esencial del ser humano que, por tanto, necesita de los demás a la vez que debe cooperar con ellos. La aceptación de los demás como personas es un acto de benevolencia, de amor, el cual «es la apertura de la persona afirmando espontáneamente a todos los demás miembros de la universal comunidad apriórica de personas. Esta apertura precede a todos los demás actos de la voluntad. No tiene el carácter del querer, sino que califica esencialmente el ser de la persona del que procede todo querer»[24]. Dicho más claramente: «no nos abrimos a la realidad por una decisión. Vivenciamos que *ella* se nos abre, y esta vivencia es el comienzo del amor. Pero existe la posibilidad de negarse a esa experiencia»[25]. Aceptar a los demás es, pues, *re-conocerlos* como personas, un acto libre que, sin embargo, podemos inhibir *a posteriori* mediante una decisión culpable.

III. EL INCONSCIENTE COGNOSCITIVO

Es un hecho que a veces hacemos o decimos cosas de un modo impulsivo que, si las hubiéramos pensado, las habríamos evitado o las hubiéramos hecho o dicho de otra forma. La primera reacción es, en ocasiones, casi espontánea y, en este sentido, no deliberada. ¿Qué es lo que nos ha movido a actuar así en esos casos? ¿Por qué hacemos lo que no queremos o manifestamos lo que deseamos que quede oculto? ¿Por qué, otras veces, sentimos agrado o desagrado ante una persona o un hecho «a pesar nuestro»?

1. *La teoría psicoanalítica*

La teoría más extendida se debe a Freud, un médico, no un filósofo, aunque pretendió construir una antropología en base a los datos clínicos de su experiencia profesional. En síntesis esta doctrina afirma que lo que mueve al hombre no es la razón, sino unas pulsiones de tipo instintivo como la libido o instinto sexual, y el impulso de muerte o agresividad al que llamó thánatos. El hombre es un ser más de la naturaleza cuya conducta busca, antes que nada, satisfacer el instinto sexual. Cuando este instinto queda satisfecho viene el vacío porque ya no se desea nada. Además su satisfacción implica necesariamente, como en el caso de los animales, una lucha o enfrentamiento de unos con otros. Este choque es el que da origen a la razón: gracias a ella el individuo busca medios no traumáticos de satisfacer sus deseos, o bien los sublima, dando lugar así a la cultura. Los mecanismos de defensa, que también son inconscientes, son modos de racionalizar los

24. SPAEMANN, R., *Personas*, 206.
25. Ibídem, 208.

obstáculos que se nos presentan para acomodarnos a ellos, evitando enfrentarnos directamente con la realidad. Serían, en definitiva, como autoengaños útiles que sirven como válvula por la que se descarga la presión interior producida por la frustración. Cuando ni aun así se logra una situación de equilibrio, la persona sufre alteraciones en su conducta: son las neurosis o enfermedades psíquicas.

La interpretación freudiana del inconsciente es inadmisible por muchos motivos: «propiamente lo subconsciente está bajo el nivel de la conciencia, y por estar debajo no alcanza la conciencia, ni puede influir en ella. El cuerpo y la sensibilidad están en ese caso; pero lo "subconsciente", y por serlo, es ajeno a la conciencia, es aconsciente; y no deja pensarse como una fuerza de la que la conciencia emergiera, ni de ninguna otra manera: es alógico» [26].

La conciencia no surge del inconsciente, el pensamiento no es un instrumento al servicio de los instintos, y su sentido no es racionalizarlos para lograr más fácilmente su satisfacción. Si las cosas fueran como dice Freud, también su teoría habría que interpretarla como una racionalización motivada por una frustración, y no como una concepción verdadera del hombre. Dicho de otro modo: si los instintos fueran determinantes, no podríamos, en ningún caso, liberarnos de ellos para tratar de controlarlos. Todas las teorías que se construyeran estarían, como todo, en función de las pulsiones inconscientes, y nunca sabríamos qué es lo que determina nuestro modo de pensar. El psicoanálisis es, pues, una doctrina contradictoria, en la que unos «expertos», que no se sabe cómo han logrado librarse de las pulsiones básicas, creen contar con la teoría y la técnica para curar a los demás.

2. *El postconsciente*

Descartada la teoría de Freud, es más razonable aceptar que «hay un sentido de lo inconsciente que designa todo un conjunto de fenómenos entre los que se incluyen los hábitos y costumbres adquiridos. Como señaló Bergson, los hábitos permiten una descarga de la atención; en otro caso, si tuviéramos que atender expresamente a todo lo que hacemos, nos faltarían energías para ello... Al andar, uno no se fija en dónde pone los pies; anda mecánicamente precisamente para descargar la atención, lo que le permite pensar, hablar o mirar a otro lado mientras camina. Este sentido de lo inconsciente designa más bien lo "postconsciente"; porque en su génesis fue consciente. Que en la actualidad no seamos conscientes de lo que alguna vez lo fue, no importa nada al primado de la conciencia intelectual» [27].

En el plano de las habilidades manuales todos tenemos experiencia de que podemos hacer una cosa bien hecha sin necesidad de prestarle una atención espe-

26. GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., *Teoría del conocimiento humano,* 35.
27. Ibídem, 34.

cial. Quien está aprendiendo a conducir, por ejemplo, necesita poner los cinco sentidos en ello, y, aun así, lo hace mal. Pero quien sabe conducir bien puede, al mismo tiempo, ir hablando con otra persona u oyendo la radio, y lo hace bien, de un modo que podríamos llamar «natural», aunque se trate de algo artificial, aprendido.

En la conducta ocurre lo mismo; los hábitos, ya sean virtudes o vicios, nos inclinan a obrar de un modo determinado que resulta también «natural» pues, como decían los clásicos, son como una segunda naturaleza o un modo de ser permanente. Lo que a veces podemos tener por una reacción instintiva, en realidad no lo es, sino que viene determinado por las virtudes o los vicios que una persona posee. Una persona sincera dirá la verdad casi sin proponérselo, y un valiente reaccionará inmediatamente ante un peligro afrontándolo; el cobarde, en cambio, lo rehuirá.

Los hábitos hacen que actuemos de un modo determinado sin necesidad de que nos lo propongamos expresamente; sólo después de la primera reacción podemos reflexionar y examinar si ha sido la apropiada. Y es que las virtudes perfeccionan nuestras facultades y les permiten actuar con prontitud, con facilidad y como sin esfuerzo.

3. *El preconsciente*

El psicoanálisis se fundamenta en unos hechos reales, pero los interpreta mal, pues es cierto que hay veces en que antes de tomar conciencia de lo que estamos haciendo, ya lo hemos hecho. Pero «lo que el psicoanálisis demuestra, con su misma existencia, es que esos factores previos a la conciencia y que la influyen son cognoscibles, y que uno puede tomar conciencia de ellos; ésta es la explícita orientación de la *logoterapia* de Frankl. Tales factores no son entonces propiamente subconscientes, sino preconscientes. En el momento en que digamos que un factor nervioso, social o biológico condiciona nuestra experiencia del mundo, una de dos: o se declara que tal condicionamiento es ininteligible, o en caso contrario, si cabe comprenderlo, no quedará ya fuera de la conciencia, sino que la conciencia lo asumirá. Lo subconsciente propiamente hablando... sólo puede ser alógico; y si, por el contrario, tiene alguna clase de explicación, entonces es sólo "preconsciente". En consecuencia, el descubrimiento de factores o dinamismos inconscientes no sólo no atenta contra el primado de la conciencia intelectual; sino que, las más de las veces, lo ratifica ampliando sus perspectivas, y ofreciéndole nuevos horizontes para su ejercicio» [28].

Las pasiones, en efecto, no requieren del permiso previo de la razón y la voluntad para desencadenarse; lo mismo ocurre con las necesidades físicas tales como el hambre y la sed. Se disparan por sí mismas, aunque hasta que no somos

28. Ibídem, 35.

conscientes de ellas no las reconocemos como lo que realmente son. Un dolor de cabeza produce malestar general, pero sólo cuando caemos en la cuenta de qué es lo que nos pasa podemos decir que nos duele; hasta ese momento no se manifiesta como lo que es, sino como algo indeterminado que nos produce cierta turbación sin que sepamos a qué atribuirlo. En ética se distingue, por eso, entre «sentir» y «consentir»; lo primero no tiene valor moral, lo segundo sí.

Puede ocurrir, en algún caso, que no seamos capaces de reconocer qué es lo que nos pasa. Esto sucede en muchas enfermedades: sólo el médico es capaz de determinar exactamente por qué nos sentimos mal. Y lo mismo puede suceder también con otros hechos no físicos sino psicológicos: tristeza o alegría, apatía o euforia, etc. La persona que está enamorada puede estar con cierta frecuencia como distraída porque, sin poderlo evitar, piensa en quien ama. Y quien tiene un grave problema suele estar preocupado incluso aunque quiera olvidarse del motivo de esa preocupación. Pero, salvo en casos patológicos, son situaciones normales por las que todos pasamos. Sucede que no siempre somos tan dueños de nosotros mismos que podamos apartar la atención de un tema, aunque siempre es posible poner medios para lograrlo, al menos parcialmente. Un disgusto puede quitarnos el sueño, lo mismo que un dolor intenso. Cuando somos capaces de identificar qué nos sucede y por qué, estamos en condiciones de tomar las medidas oportunas.

Si estos factores preconscientes permanecieran siempre fuera del ámbito de la conciencia nunca podríamos saber qué nos pasa; si lo preconsciente no pudiera pasar a ser consciente, no «sabríamos» siquiera de qué se trata. El hecho de que podamos hablar de él indica ya que lo hemos asumido, que lo conocemos.

IV. Las filosofías de la conciencia

1. *Una nueva definición de persona*

La persona no puede identificarse con su conciencia o autoconciencia. Ya se ha dicho que la persona es transoperativa, que no se identifica con sus operaciones aunque se exprese mediante ellas. La conciencia de nosotros mismos no nos determina, aunque nos condicione. Si el hombre es un ser abierto a la trascendencia, su fin no está en sí mismo. Su ser no le impide, al contrario, actuar de un modo u otro, cambiar o rectificar. En este sentido puede decirse que la conciencia no es lo definitivo, no es la última palabra sobre lo que el hombre es y sobre lo que puede llegar a ser.

Más aún, es muy difícil, por no decir imposible, conocerse perfectamente. La objetividad puede perderse fácilmente cuando lo que está en juego es uno mismo. Existe como una inadvertencia latente que impide que seamos plenamente conscientes de nosotros mismos, de nuestros intereses, de los motivos de nuestras acciones. Esto se debe, entre otras razones, a que la reflexión perfecta es im-

posible para el hombre. Como ser compuesto de esencia y acto de ser, existe una inidentidad congénita que nunca puede ser salvada. Sólo el Ser perfecto sabe perfectamente de sí mismo.

Sin embargo, en la filosofía moderna se ha definido al hombre por la autoconciencia. El hombre es aquel ser plenamente consciente de sí mismo. Las causas o motivos de esta postura son diversos, y entre ellos puede señalarse el deseo de superar el nominalismo. Para el nominalismo la mente no conoce sino que piensa, finge explicaciones acerca de la realidad, la cual sólo es accesible para el conocimiento intuitivo. Un modo de evitar que la mente divague y se aleje de la realidad es someterla a un control voluntario absoluto; si esto se logra, ningún dato de conciencia aparecerá ante el pensamiento sin que podamos saber cuál es su origen, es decir, sin que sepamos si es verdadero o no.

El caso más extremo es quizás el de Descartes. Con la duda universal pretendió barrer de la conciencia todo lo recibido que, por serlo, no controlamos. Las ideas no han de adelantarse a la actitud de vigilancia y control del pensamiento, sino que éste debe estar despierto «antes» de pensar cualquier cosa. De ahí que llegara a escribir: «es muy cierto que nadie puede estar seguro de que piensa ni de que existe, si antes no conoce la naturaleza del pensamiento y la existencia. Ahora bien, no es menester para ello una ciencia reflexiva, o adquirida por demostración, y mucho menos la ciencia de esa ciencia, mediante la cual sepa que sabe, y sepa que sabe que sabe, y así hasta el infinito, pues un conocimiento tal es imposible, sea cual sea la cosa sobre la que verse; basta con saber eso mediante ese género de conocimiento interior que antecede siempre al adquirido, y que es tan natural en todos los hombres, por lo que toca al pensamiento y a la existencia, que, si bien podemos fingir que no lo tenemos (cegados por ciertos prejuicios, y más atentos al sonido de las palabras que a su significado), es imposible que en realidad no lo tengamos. Así pues, cuando alguien se da cuenta de que piensa, y concluye de ahí, con toda evidencia, que existe, aunque acaso no se haya tomado nunca el trabajo de saber qué es el pensamiento ni la existencia, los conoce por fuerza lo bastante como para que no le quede duda alguna al respecto» [29].

Lo que quiere decir Descartes es, en primer lugar, que la primera verdad, fundamento de todas las demás es el *cogito*, el conocimiento de la propia existencia como sustancia pensante. Este conocimiento «antecede siempre al adquirido», y es «natural en todos los hombres». Pero, en segundo lugar, aunque sea la causa por la que Descartes lo afirma, es que sólo de este modo es posible evitar la perplejidad, o sea, el que nos encontremos pensando sin saber por qué y, por tanto, sin saber si lo que pensamos es verdadero o falso. En definitiva, «el *despertar* cartesiano del "sueño metódico" consiste precisamente en una apelación indubitable a la *plena conciencia* que sólo acontece en la *autoconciencia*» [30].

29. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Sextas Respuestas, 1.
30. LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, EUNSA, Pamplona, 2001, pp. 22-23.

Aquí tenemos un ejemplo paradigmático de lo que hemos llamado «actitud subjetiva». Intentando evitar que la mente finja sin control, que el pensamiento vaya por un lado y el sujeto por otro, Descartes hace del hombre una *res cogitans*, un ser «cuya esencia o naturaleza consiste toda ella en pensar», es decir, quiere identificar la persona con el pensamiento. Descartes sabe que esto no es así, y por eso propone comenzar dudando de todo; pero una vez que ha logrado que la atención se adelante a las ideas (o cree haberlo logrado), se propone no abandonar nunca esta actitud, para así estar seguro de estar siempre en la verdad. Sólo si es siempre plenamente consciente puede, según su parecer, construir la ciencia universal.

a) *La autonciencia como autonomía*

¿Qué es lo que pretende Descartes y la filosofía posterior con esto? «El sujeto, "la cosa pensante", se define por la conciencia. La cosa pensante no tiene historia, y no se ocupa de si las hay en plural... En cualquier caso el *cogito* no tiene extensión. Es sólo autoconciencia instantánea. Todo lo que la conciencia sabe sobre sus propios contenidos se puede referir sólo al pasado recordado, el cual no es su ser inmediato, sino lo que *tiene*. Por eso, Descartes la separa ante todo de sí misma. Descartes separa la tradición, todas las plausibilidades, todo el recuerdo, toda esencia a la que la conciencia se pueda referir cuando se refiere a sí misma. El fin de este modo de proceder es la certeza, es decir, la estabilización del sujeto frente a todo lo que no sea idéntico con él, para después apropiarse de forma duradera de ello y convertir al "hombre en señor y poseedor de la naturaleza"» [31].

Descartes busca tenerse en sus propias manos, no depender de nada, no asumir su propio pasado ni hacerse responsable del futuro más que en la medida en que, en cada momento, lo haga suyo. Puede, si quiere, prescindir de ambos. En cierto modo interpone una distancia entre su esencia y su ser (la conciencia). «El fin del distanciamiento es, por un lado, la definitiva estabilización, como autocerteza, del sujeto del dominio, y, por otro, el dominio sobre la naturaleza... De la naturaleza objetiva, entendida como objeto de dominio, forma parte también la naturaleza propia, tanto la física como la psíquica. También ella pertenece, como los instrumentos del dominio de la naturaleza, al mundo exterior» [32].

Es cierto que vivimos en presente, pero también lo es que el pasado nos pertenece, nos moldea, y que, por tanto, somos responsables de él y de lo que nos ha hecho llegar a ser. Esto es lo que la filosofía de la conciencia desea quitarse de encima. En cada momento somos, para esta corriente, lo que hemos decidido ser. No se trata, evidentemente, de negar el pasado, sino de no asumirlo más que en la medida en que interese a lo que ahora, en el presente, se desea. La naturaleza pro-

31. SPAEMANN, R., *Personas*, 137.
32. Ibídem, 138.

pia es objeto de «dominio» por parte del ser que se define como autoconciencia, algo disponible para que en el momento presente pueda uno, libremente, desligado de toda atadura, decidir sobre sí mismo. «A eso se debe el que la idea de *eudaimonia*, o sea, de vida lograda, sea substituido por el de satisfacción. La satisfacción, a diferencia de lo que ocurre con la "bienaventuranza", nos independiza de todas las condiciones que no están en nuestras manos»[33]. Así se pretende lograr el autocontrol, la libertad entendida como autonomía, pues uno es en cada momento lo que quiere ser. Ya no es posible reconocer una ley «natural», ni aceptar responsabilidades por actos pasados, salvo que vuelvan a ser asumidos en el presente. Se busca sólo «tener el propio espíritu contento y satisfecho», sin remordimientos y sin tener que arrepentirse de nada. Uno es, en cada instante, lo que quiere ser y nada más.

El ideal de la autoconciencia plena es, como se ha dicho, imposible. Aristóteles tenía razón cuando afirmaba que «se piensa y se ha pensado». No es posible, para el hombre, adelantarse al pensamiento, porque el fundamento del pensar no es lo primero conocido. Ocurre, más bien, que nos «encontramos» ya pensando y que sólo después podemos reflexionar. La inidentidad constitutiva de la criatura no permite la plena autoconciencia porque, además de las razones ya dichas, la razón, como todo nuestro ser, la hemos recibido, no es obra nuestra. Por tanto, «la situación intelectual humana no es... ni la de la total vigilia que postuló el Iluminismo, ni la del sueño invencible en el que todo viene a ser —cuando menos— "sospechoso". Como dice frecuentemente Tomás de Aquino, la condición humana es la propia de una naturaleza intelectual velada por las sombras, que ha de avanzar en el conocimiento de la realidad a fuerza de continuos interrogantes y de intentos de darles cumplida respuesta, lo cual sólo se puede realizar en un constante empeño distendido en el tiempo»[34].

En Hegel ocurre algo parecido. Hegel sabe que la identidad sujeto-objeto no existe, y por eso la propone como el grado sumo de conocimiento, como el saber absoluto. Por eso su filosofía es un panteísmo, pero un panteísmo muy raro, pues Dios sólo llega a ser Dios después de un largo proceso, lo cual es una contradicción[35].

Aunque ha habido numerosos intentos de definir al hombre por la autoconciencia, todos ellos han reconocido que de entrada no la tenemos, que es algo que hay que conquistar. Pero se trata de una pretensión imposible. El ideal de autonomía plena, propio del pensamiento moderno, es una meta inasequible que además no aportaría nada al hombre; si un ser finito y creado llegara a ser autosuficiente

33. Ibídem.
34. LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 45-46.
35. «...En la dialéctica hegeliana lo perfecto sucede a lo imperfecto. El Creador sigue a la creación, no la precede. La vida del Dios se encuentra *in via*, en el método absoluto que es el camino de retorno desde el *en sí* del ser al *para sí* del concepto... Un Absoluto que... no es Alfa sino Omega». LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 258.

recortaría sus posibilidades, consagraría definitivamente su finitud. Aceptar, en cambio, que es un ser capaz de autotrascenderse es una concepción más ambiciosa y más realista.

2. *La intersubjetividad*

El ideal de la emancipación o autonomía se parece, en parte, al de autarquía del paganismo griego. Pero liberarse de la naturaleza, incluida la propia, de los demás y de Dios, no es lo que realmente quiere el hombre, cuya inteligencia le hace presente la realidad y cuya voluntad tiende al bien absoluto. Por eso es acertado decir que «el primado de la autoconciencia es naturalista, y se puede considerar egoísta... El altruismo, la apertura a los otros y a la intersubjetividad, es personal y trasciende la propia autoconciencia, que es un fin inicialmente adquirido» [36].

La intencionalidad del conocimiento y, por ella, el hecho de que el propio conocimiento sea posterior al conocimiento de la realidad, es una manifestación de que la persona humana no es autosuficiente. Así como para reflexionar es preciso antes conocer lo otro, del mismo modo «el propio conocimiento se vincula de algún modo con el conocimiento que de nosotros tienen los demás; como además la relación con los demás es definitiva para las personas, el propio conocimiento no puede ser extraño a dicha relación. De entrada, el reconocimiento ajeno es imprescindible para la propia existencia; pues si no nos reconocen como hombres no habríamos llegado a nacer, o no sobreviviríamos. De ello son una buena muestra las actuales legislaciones sobre el aborto... Después es conocida la importancia del afecto familiar, principalmente maternal, para el desarrollo equilibrado durante la infancia... Pero incluso para los adultos, la estima ajena es imprescindible para llevar una vida humana lograda... Todo ello pone de manifiesto que el reconocimiento ajeno está adscrito al conocimiento propio, y en cierto modo lo determina y constituye» [37].

Que el hombre sea un ser social no es ninguna desgracia. Aristóteles lo mostró haciendo ver que el hombre posee *logos*, con el que manifiesta y busca bienes comunes que están más allá de las posibilidades de cada uno. Por tanto, «la persona trasciende su propia autoconciencia» [38] porque para ella ser conocida no es una denominación extrínseca. El reconocimiento de los demás es necesario, porque gracias a él sabemos muchas cosas sobre nosotros mismos; pero no es el definitivo, porque los otros hombres no pueden penetrar en la intimidad salvo que uno mismo se la muestre. Lo que realmente somos o lleguemos a ser depende, en último término, del juicio de Dios, con quien el hombre puede tener también una relación personal.

36. García González, J.A., *o.c.*, 254.
37. Ibídem, 255-256.
38. Ibídem, 257.

Conocer a los demás y ser conocido por ellos es una necesidad derivada de la naturaleza social del hombre. Con frase lapidaria Aristóteles sentenció que quien no necesita de los demás o es un dios o un animal, pero no es hombre. El mito del buen salvaje, que vive solo en el estado de naturaleza y que, mediante un pacto voluntario, decide formar la sociedad, es consecuencia de la mentalidad ilustrada, para la que la autonomía es el valor supremo de la persona. Se trata de un error grave que sólo puede entender las relaciones intersubjetivas como reguladas por la justicia o el respeto, y olvida que la amistad, la benevolencia, es un imperativo para un ser trascendentalmente abierto a los demás, sin los cuales no puede ni sobrevivir.

V. Aspectos antropológicos

1. *Conciencia y libertad*

a) *El conocimiento del bien*

Aunque conocer sea siempre conocer algo, ese conocimiento, como se ha visto, no es inconsciente: sabemos que conocemos y qué conocemos. Si no fuera así el conocimiento no lo sería de nadie. Por eso se ha dicho que el propio conocimiento es habitual y no es debido a una reflexión perfecta, que es imposible al hombre.

También se ha dicho ya que el objeto propio de la inteligencia es el ser: no hay nada que no pueda ser conocido, porque todo lo que es tiene sentido, *logos*. Lo absurdo, lo irracional, no existe ni puede existir, pues sería contradictorio. Lo que ocurre, sin embargo, es que el objeto propio del entendimiento humano es la quididad o esencia de las realidades materiales y, a partir de ahí, conocemos las demás cosas.

Entre las cosas que podemos conocer está el bien, que es una de las propiedades trascendentales del ser. Aristóteles definió el bien como «aquello que todos apetecen» [39], como el objeto del apetito. Pero en el hombre hay dos tipos de apetitos: uno que sigue al conocimiento sensible y al que hemos hecho referencia al hablar de la cogitativa, y otro que sigue al conocimiento racional, que es la voluntad. Por el primero apetecemos aquellos bienes sensibles que pueden satisfacer los instintos; el segundo, en cambio, hace referencia al *bonum in communi*, a la razón de bondad en sentido absoluto.

En cuanto ser racional, el hombre no aspira a bienes finitos, porque ninguno de ellos es suficiente para calmar su ansia de bondad. La voluntad es un apetito que no se conforma con este o aquel bien particular, porque ninguno de ellos ago-

39. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a 2-3.

ta la razón de bondad. Y esa razón es cognoscible por la inteligencia. Sin conocimiento del bien, la voluntad no puede querer nada; por eso «a todo movimiento de la voluntad es necesario que le preceda un conocimiento. Pero no al revés...» [40].

Es verdad que puede haber un primer movimiento instintivo, difícilmente controlable. Pero inmediatamente la razón vuelve a hacerse cargo de la situación, hasta el punto que, si no fuera así, los actos que pudieran seguirse no serían actos libres. La libertad de la voluntad sigue siempre a la deliberación de la razón práctica y se apoya en razones. Es cierto que podemos no atender a dichas razones, es decir, que podemos actuar de un modo irracional, pero incluso en ese caso la decisión es libre, porque ha sido precedida por la deliberación, y el mismo hecho de no tenerla en cuenta es una manifestación más de haber tomado conciencia de la bondad o malicia de la acción.

Lo que está claro es que la voluntad, por seguir siempre a la razón, no actúa a ciegas. En ética suele decirse, por eso, que un acto es moralmente bueno o malo si se ha realizado con plena advertencia y perfecto consentimiento. Es posible también que se haga el bien o el mal de un modo casi «natural», sin necesidad de deliberación previa; pero eso se debe a las virtudes y los vicios que, como se ha dicho, constituyen como una segunda naturaleza, un principio de operaciones, adquirido por repetición de actos libres. De ahí que esas acciones no sólo no dejan de ser buenas o malas, sino que su calificación moral es mayor, porque son fruto de muchas decisiones libres.

b) *La libertad personal como criterio último de elección*

La libertad, por tanto, va siempre unida al conocimiento, a la conciencia de que se está actuando bien o mal. Por eso la ignorancia invencible y las pasiones pueden hacer que se pierda la libertad. Pero hay más. La elección o decisión que sigue a la deliberación no es un acto automático o espontáneo. Suele decirse que la elección sigue al último juicio práctico de la inteligencia, y que dicho juicio es el último no porque, por decirlo así, esté todo claro, sino porque así lo decide la voluntad. Ahora bien, si la voluntad corta la deliberación, ¿lo hace sin motivos o sin razones?, ¿cómo es posible que la razón quede a merced de la voluntad si, como hemos leído, a todo movimiento de la voluntad es necesario que le preceda un conocimiento?

Mientras que el conocimiento posee el fin en pretérito perfecto —se ve y se ha visto, se piensa y se ha pensado—, el acto de la voluntad, en cambio, ha de ser constituido porque, cuando se desea algo, es porque no se posee. La voluntad, por tanto, no posee el fin sino que tiende hacia él. Y aunque la *voluntas ut natura* tiene por objeto el bien, cada acto libre exige el refrendo de la persona: querer es siempre «querer querer», siendo el primero un acto personal, capaz de mover a la

40. *S. Th.*, I, q. 82, a. 4 ad 3.

voluntad, un acto del que uno responde como propio porque «todo decidir es decidir*se*. De modo que la decisión libre implica existencialmente al ser humano de un modo más profundo y global que el propio conocimiento» [41].

Gracias al hábito de sabiduría la persona puede conocerse como lo que es, como criatura dependiente del Creador; pero es posible que no acepte esta dependencia. El conocimiento propio va unido, por eso, a un acto libre personal por el que se acepta o se rechaza la condición de criatura. En realidad aquí no caben más que dos decisiones: o se vive la propia libertad como destinada al Creador o se vive para uno mismo, tomándose como fin de todos los actos. «Esta opción es posible porque, si ningún bien en sí es posible sin el Bien en sí..., sin mí ningún bien es posible para mí: yo soy, para mí mismo, un absoluto (relativo)» [42]. Y esta libertad radical es la que, luego, a la hora de pesar los argumentos de la razón cuando ésta delibera, hace posible que la voluntad se autodetermine, corte la deliberación y decida cuál ha de ser el último juicio práctico de la razón.

En el fondo, la libertad, que se manifiesta en múltiples elecciones a lo largo de la vida, depende de que el hombre reconozca su situación de criatura o la rechace. Se trata de aceptarse como se es o no. Por eso es por lo que cada pecado, sea contra una virtud u otra, es siempre un rechazo de Dios. Por supuesto que, a lo largo de la vida, cabe cambiar ese acto libre fundamental que está en la base de los actos voluntarios, pero, en definitiva, es siempre el que orienta las decisiones concretas. La sinceridad con uno mismo, la aceptación del propio ser, es, pues, la manifestación más plena de la libertad. Santo Tomás lo expresa así: «lo primero que le ocurre al hombre que llega al uso de la razón es pensar acerca de sí mismo y a quién debe ordenar todas las otras cosas como a su fin, pues el fin es lo primero en la intención» [43]. Dicho brevemente: lo primero que se elige es el fin, y en función de él se eligen luego los medios.

c) *Conciencia y felicidad*

La libertad, por tanto, exige plena advertencia: conocimiento pleno de la bondad o malicia de los actos y de las cosas. Pero también, para gozar del bien poseído, hace falta conciencia. Esto lo advirtió ya Aristóteles, para quien nadie quiere ser feliz si no es consciente de que lo es. Un ejemplo elemental puede ilustrar esto: el niño que se come su plato favorito estando distraído puede enfadarse por ello ya que, aunque se lo haya tomado, no lo ha disfrutado. Esto indica, una vez más, que la libertad está unida al conocimiento y, en concreto, a la conciencia de que lo que se está haciendo es lo libremente elegido.

Un experimento mental nos dará la razón de por qué es precisa la conciencia en los actos libres. Con la libertad podemos elegir lo mejor, lo que deseamos,

41. LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón,* 363.
42. CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual,* 142-143.
43. *S. Th.,* I-II, q. 89, a. 6 ad 3.

lo que de verdad nos interesa. Ahora bien, «imaginemos a un hombre que está fuertemente atado sobre una mesa en una sala de operaciones. Está bajo el efecto de los narcóticos. Se le han introducido unos hilos en la cubierta craneal, que llevan unas cargas exactamente dosificadas a determinados centros nerviosos, de modo que este hombre se encuentra continuamente en un estado de euforia; su rostro refleja gran bienestar. El médico que dirige el experimento nos explica que este hombre seguirá en ese estado, al menos, diez años más. Si ya no fuera posible alargar más su situación se le dejaría morir inmediatamente, sin dolor, desconectando la máquina. El médico nos ofrece ponernos de inmediato en esa misma situación. Que cada cual se pregunte ahora si estaría alegremente dispuesto a trasladarse a ese tipo de felicidad. ¿Qué se sigue de nuestra negativa a aceptar esa oferta? Se sigue que lo que de verdad y en el fondo queremos no es, en absoluto, el placer, ya que el hombre que está sobre la mesa disfruta de la más alta sensación de placer; y sin embargo no queremos cambiarnos por él. Preferimos continuar con nuestra mediocre vida. ¿Por qué no queremos cambiarnos? Porque ese hombre se encuentra al margen de la vida verdadera, de la realidad» [44].

Por dura que pueda ser la vida, lo que queremos es vivirla con una finalidad determinada, siendo conscientes de lo que hacemos. Sólo así tanto el dolor como la alegría tienen sentido. Buscar el placer o la felicidad de un modo artificial, con la droga, por ejemplo, es un modo de huir de uno mismo. Esa felicidad no satisface, no vale la pena, no es la verdadera. La felicidad se gana con esfuerzo y se gana libre y conscientemente. De lo contrario no es verdadera felicidad. Más aún, nadie con sentido común consideraría bueno ese estado en ningún caso y en ningún sentido. Si la sociedad gasta grandes cantidades de dinero para recuperar a los drogadictos es porque lo valora como un grave mal.

Realismo, objetividad, conocimiento de la verdad y conciencia plena de lo que se hace son requisitos necesarios para ser verdaderamente libres.

2. *Conocimiento y amor*

a) *La separación moderna entre el ser y el deber-ser*

La distinción entre conocimiento teórico y práctico es clásica en la historia de la filosofía. El teórico es un fin en sí mismo: es el saber por el saber, que para Aristóteles nos hace semejantes a la divinidad, la cual no desea nada porque nada le falta. El práctico, en cambio, va dirigido a un fin, de modo que es un medio para lograrlo. Así, a un arquitecto se le encarga hacer una casa, y por eso hace un proyecto teniendo en cuenta las características del terreno, el tamaño que desea quien se la ha encargado, etc. Lo mismo sucede con el obrar moral: se persigue

44. SPAEMANN, R., *Ética: cuestiones fundamentales*, 3ª ed., EUNSA, Pamplona, 1993, p. 40.

un fin, que es la felicidad, buscar el bien propio de la persona, y ese fin determina las decisiones y la elección de los medios.

Estas distinciones, sin embargo, no son tan tajantes en la vida. No siempre estamos pretendiendo un fin cuando descubrimos algo que nos mueve a actuar, por decirlo así, sin tenerlo previsto. El ejemplo más clásico es el enamoramiento repentino: sin esperarlo ni desearlo, una persona puede enamorarse de otra, o de un ideal, o de un paisaje.

En la filosofía moderna la ruptura entre conocimiento teórico y práctico ha sido llevada hasta el extremo. Para Hume, por ejemplo, del ser no es posible deducir el deber: la ética no es asunto del conocimiento sino de los sentimientos. Esta postura, muy extendida hoy día, se conoce, aunque impropiamente, con el nombre de «falacia naturalista»: lo que las cosas son o dejan de ser es independiente, por completo, de lo que debemos hacer con ellas. El ser no guarda ninguna relación con el hombre: simplemente está ahí.

La raíz de esta teoría está en el nominalismo: para un nominalista las cosas carecen de naturaleza o esencia, pues son completamente contingentes. En ellas no hay nada necesario; aunque de hecho son de un modo, no poseen consistencia propia: son puros hechos brutos que luego nosotros tratamos de explicar (o de explicarnos) mediante hipótesis y teorías. Nuestras «explicaciones», por ser nuestras, no de la realidad, no pueden fundamentar una ética, pues se llegaría a la conclusión de que algo debe hacerse porque hemos decidido que debe hacerse.

Kant intentó una salida más ingeniosa que acertada. También admite que el ser y el deber-ser no guardan ninguna relación, pero consideró como un hecho innegable la existencia de la conciencia moral: todos somos conscientes de que la razón nos remuerde a veces, o nos manda hacer algo, etc. Este hecho no admite explicación y es, por tanto, según él, el punto de partida de la ética. La conclusión (aunque más bien era una premisa) es que la voluntad es autónoma porque se da a sí misma su propia ley moral[45].

La postura de Kant es, en realidad, poco crítica. Parte de que el ser humano es autónomo, y concluye comprobando que efectivamente lo es. Todos los deseos y tendencias «naturales» enturbian la claridad de la ley moral y deben ser rechazados como manifestaciones de egoísmo[46]. La pura razón, libre de todo contenido empírico, nos manda actuar de acuerdo con ella misma, o sea, con máximas

45. Sobre la fundamentación kantiana de la ética cfr. GONZÁLEZ, A.M., *El Kaktum de la razón*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 75, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

46. La ética kantiana, que intenta «liberar» al hombre de su propia naturaleza, se enfrenta a una antinomia irresoluble «porque si la acción supuestamente mala procede de una imposición de la naturaleza, entonces no es libre y —en consecuencia— carece de cualificación moral: una acción *natural* mala es una *contradictio in terminis*. Pero si la acción es libre, entonces no puede ser mala, porque moralidad y libertad guardan una relación de necesidad analítica, es decir, de identidad». LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 158.

morales que sean universales y necesarias, de modo que lo subjetivo pueda ser aceptado como objetivo y válido para todo ser racional. Una ética así, sin contenido, acaba siendo, por necesidad, una ética de situación en la que cada cual decide a su antojo lo que debe ser considerado como bueno.

La ley moral puramente formal debe ser aplicada, en cada caso, por la conciencia. Ahora bien, ¿qué circunstancias son relevantes y cuáles no? Esto debe decidirlo cada uno. Por eso, tanto si se consideran muchas como pocas, la decisión será siempre única e irrepetible. En el primer caso porque la ley universal acabará por convertirse en una ley especial válida sólo para ese caso; y en el segundo porque la conciencia podrá pensar que su situación no entra dentro de una legislación general. En ambos casos cada uno se considerará una excepción, y la ética universal y necesaria se transformará, como se ha dicho, en una ética de situación, válida sólo para un individuo. «El agente debiera preguntarse, según Kant, si puede desear que las máximas de su acción sean máximas de una legislación universal. El resultado de su reflexión puede basarse, sin embargo, en un autoengaño. Además, puede muy bien reflejar la peculiar situación de los intereses del individuo, es decir, ser un resultado "ideológico". Por último, depende de en qué medida quede recogida la peculiar situación del agente en la formulación de la máxima. Abstraer de toda circunstancia significaría no hablar ya más de acciones determinadas y renunciar a toda operacionalización del principio de la benevolencia. El resultado sería una ética de situación puramente nominalista. Al mismo resultado conduciría, no obstante, la estrategia contraria de incluir una descripción tan exacta que sólo se adaptase a un único caso, de forma que la universalización se quedará en algo puramente personal» [47].

b) *La verdad como inspiración*

La teoría clásica está más cerca de la verdad que la moderna. Efectivamente hay veces que conocemos con el solo fin de conocer, y hay veces en que el conocimiento es un medio para lograr un fin previamente establecido. Además, como ya se ha dicho, el conocimiento teórico es el fundamento del práctico, pues es él el que, al conocer la realidad, capta la razón de bondad de las cosas.

Pero si la teoría está en la base de la práctica, hay que concluir que conocer no es nunca una acción neutra. Aristóteles afirmaba que «todos los hombres desean, por naturaleza, saber» [48], que hay un afán, un deseo, que no está determinado por un fin particular, que no depende de una decisión previa, sino que antecede a todo proyecto y es su fundamento. La verdad tendría carácter terminal: indicaría el fin hacia el que debemos movernos, una meta ya fija e inamovible. Pero esto no es exactamente así. Más bien hay que decir que «el planteamiento

47. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia,* 201.
48. ARISTÓTELES, *Metafísica,* I, 1, 980a 21.

clásico no contempla el juego de la libertad cuando la verdad se encuentra. En rigor, la verdad no se reduce a un motivo de la libertad de elección. Además, la verdad encontrada no es un simple asunto de la razón práctica» [49].

El deseo natural de saber del que habla Aristóteles está en la base, no sólo de lo que hacemos, sino también de lo que pensamos y, por tanto, de lo que decidimos ser. Ninguna decisión es ciega, el hombre no actúa nunca, salvo por una decisión libre, de un modo irracional. Más bien hay que afirmar que, constitutivamente, es un ser abierto a la trascendencia, abierto a la verdad. Y esta apertura no se debe a una opción sino que es previa a cualquier elección. «El encuentro con la verdad se transforma en un punto de partida. La verdad encontrada dispara un proceso interior porque es una fuente de inspiración que antes la persona no tenía. El carácter subitáneo de su encuentro encierra novedad. Esa novedad toma cuerpo en tanto que es suficiente para que la conducta del sujeto no sólo esté integrada por el encuentro sino que arranque enteramente de él. A la sustitución de la motivación por la verdad encontrada puede llamarse enamoramiento» [50].

Esta última frase es de capital importancia: la verdad puede sustituir toda motivación; no es preciso que, por así decir, nos hagamos con la situación y juzguemos si es o no conveniente para nosotros. La verdad misma es más que suficiente. Si no fuera así siempre actuaríamos movidos por un motivo no suficientemente racional, siempre se mezclarían en nuestras decisiones, motivos desconocidos e inconfesables, pues el motivo antecedería a la verdad. Santo Tomás también lo vio cuando escribió que «la admiración es una forma de temor producida en nosotros por el conocimiento de algo que excede nuestro poder. Por lo tanto, es consecuencia de la contemplación de una verdad sublime, pues ya hemos dicho que la contemplación termina en la verdad» [51]. Ese «temor» no es paralizante sino todo lo contrario.

La expresión «el conocimiento es un fin en sí mismo» no significa que la verdad paralice al hombre. Más bien ocurre que despierta el amor y la admiración, y no en función de algo distinto de ella, sino como homenaje o entrega a la propia verdad.

Si ante la verdad encontrada no se introduce un proyecto o una decisión previa, si no se la intenta «manipular», entonces hay que decir que «lo que mueve en el encuentro con la verdad es generosidad pura. Es obvio que no cabe generosidad sin libertad» [52]. No se trata de que la verdad se nos imponga de tal modo que nos quite la libertad; al contrario, «la operatividad en cuestión (la que sigue al encuentro con la verdad), aunque no quepa sin la verdad, es aportada por la libertad. La razón no está ya por encima de la libertad, sino que la libertad se hace

49. POLO, L., *La persona humana y su crecimiento,* EUNSA, Pamplona, 1996, p. 197.
50. Ibídem, 198.
51. *S. Th.,* II-II, q. 180, a. 3.
52. POLO, L., *o.c.,* 201.

cargo de la verdad»[53]. Es la verdad la que nos hace libres, la que mueve a actuar, la que orienta la conducta porque «para la libertad la verdad es inspiración»[54].

Es frecuente entender la libertad como una toma de postura ante la verdad, como si la verdad, por sí misma, no fuera suficiente y necesitara de un plus que sólo una decisión posterior puede aportar. Desde luego cabe actuar así, pero en ese caso la persona no puede trascenderse: «la libertad según motivos prevalentes no resulta bien pensada, porque el motivo está gobernado por lo que se intenta conseguir, que es algo distinto, de otro orden, que el propio motivo»[55]. En cambio, «el que tenga una fuerte inspiración no necesita obedecer siempre a motivos, y de esta manera es más libre que cuando actúa con ellos... Por eso, no se trata solamente de buscar la verdad, sino de realizarse a partir de ella, de acuerdo con el carácter efusivo del ser humano y la índole donante o trascendental de la libertad. Si el hombre no tuviera carácter efusivo, encontrar la verdad sería estéril, porque la verdad está destinada y no se estanca en su encuentro...»[56].

La voluntad es una tendencia, un deseo; pero la libertad personal puede no desear nada, sino, al contrario, puede ponerse al servicio de la verdad. Entender la vida como donación es muy distinto de entenderla como satisfacción de las propias necesidades o deseos. Y enamorarse es eso. La verdad no es el fin o el término a partir del cual hemos de dirigir la conducta, sino que puede ser una fuente de inspiración capaz de movilizar a la persona: «cuando uno encuentra su vocación ha de vivirla, y al vivirla, la verdad se despliega a partir de su encuentro»[57].

Vivir para uno mismo o servirse de la verdad no puede llevar más que a la frustración, a encerrarse en la propia finitud. Lo más propio de la verdad es, en cambio, la apertura de un horizonte sin término. Pensar, como Nietzsche, que la verdad es un fardo insoportable, o que aceptarla significa someterse a algo externo que se nos impone, es errar gravemente sobre lo que es el hombre. La verdad libera, no esclaviza; abre a la trascendencia, no cierra posibilidades. La verdad despierta el amor y hace que la persona sea creativa. San Agustín lo expresó bien: ama y haz lo que quieras. La verdad no es el término de un camino, sino una fuente de inspiración para que la persona desarrolle su libertad.

53. Ibídem, 201-202.
54. Ibídem, 203.
55. Ibídem, 200.
56. Ibídem, 202.
57. Ibídem.

III

LA VERDAD

VI.
Verdad y realidad

I. La verdad en el realismo

1. *La noción de verdad*

La definición clásica de verdad, recogida por santo Tomás pero formulada quizás por Isaac Israeli y transmitida por Avicena, es la siguiente: «la adecuación de la cosa y el entendimiento (*veritas est adaequatio rei et intellectus*)» [1]. Vamos a analizar con detalle esta breve definición.

a) *La verdad y el ente*

La verdad es ante todo una adecuación, una conveniencia o conformación entre dos términos, el ente y el entendimiento. Esto significa, en primer lugar, que el ente, lo real, es inteligible, que puede adecuarse a todo entendimiento. La cognoscibilidad es, pues, una propiedad del ser, una propiedad trascendental, pues conviene a todo ente por el hecho de serlo y no por otro motivo. La verdad es, por tanto, un trascendental, por eso *ens et verum convertuntur*, el ser y la verdad coinciden, si bien en cuanto conceptos son diferentes, pues el término ente se aplica a lo real en cuanto que existe y el término verdadero en cuanto que puede adecuarse al entendimiento [2]. Por eso se dice que la verdad es una propiedad trascendental, porque no es por ella por la que el ente es real sino por la que, siendo real, además es cognoscible [3].

1. *De Veritate,* q. 1 a. 1.
2. «El ente y lo verdadero difieren conceptualmente porque hay algo en la razón de verdadero que no está en la razón de ente, pero no porque haya algo en la razón de ente que no esté en la razón de verdadero; y así, ni difieren por la esencia, ni se distinguen entre sí por diferencias opuestas». *De Veritate,* q. 1, a. 1 ad 6.
3. «Esto es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y del intelecto, a la cual conformidad, como se ha dicho, sigue el conocimiento de la cosa». *De Veritate,* q. 1, a. 1.

Esto nos muestra también —y se trata de una conclusión muy importante— que la inteligibilidad es una propiedad derivada, secundaria, pues se sigue de la entidad, de que las cosas existan y sean reales. Dicho de otro modo: lo real es inteligible porque existe, pero no existe por ser verdadero. Hegel decía que «todo lo real es racional y todo lo racional es real»; lo que ahora queremos decir es que esta afirmación hegeliana es falsa si se la toma literalmente, pues es claro que las privaciones y las negaciones, que pueden ser pensadas, no son nada real, nada existente al margen de la mente que las piensa. Además el objeto pensado no es real, ya que no es otra cosa que el entendimiento en acto.

La verdad es, pues, una adecuación que requiere, por tanto, un segundo término; la verdad no es el ente sin más, sino la propiedad que todo ente tiene de ser entendido por una inteligencia. Por eso el concepto de verdad añade algo al de ente: es el ente en cuanto cognoscible, en cuanto «adecuable» a un entendimiento.

La primera conclusión que hemos de obtener de la definición de verdad puede expresarse de la siguiente manera: «*veritas fundatur in esse rei...*»[4], el ser constituye el fundamento de la verdad.

b) *La verdad como adecuación*

La verdad es una adecuación. Acabamos de ver cuál es el primer término de esa relación. Ahora vamos a centrarnos en la adecuación propiamente dicha.

La verdad no es una *res*, una cosa, algo sustantivo, sino la conformidad entre la cosa y el entendimiento. Ahora no vamos a ver cómo se produce sino sólo en qué consiste. La conformidad consiste en que la *misma* forma que informa a la cosa se encuentra también informando a la facultad de conocer. Es importante notar que en el entendimiento no existe una copia o un doble de la forma conocida, sino la misma forma.

Podría plantearse la siguiente objeción: ¿cómo una sola forma puede estar, a la vez, en dos sitios distintos?, ¿es posible la «bilocación»? Esta objeción, que con frecuencia se ha dado en la historia, es, sin embargo, una simpleza. Hay que tener en cuenta que, como se ha dicho, la forma no es una cosa, una sustancia; pensar que las formas existen en sí es la postura que defendió Platón, pero carece de sentido. Como muy bien advirtió Aristóteles, «el lugar de las ideas es la mente»[5]. Lo que se quiere decir es lo siguiente: las formas no existen, lo que existen son compuestos hilemórficos en los que la forma que informa a la materia no ha venido de fuera, no es un añadido extrínseco, sino la configuración que adopta la materia por efecto de la acción de la causa eficiente; por eso los medievales solían

4. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1. «La verdad, que es causada en el alma por las cosas, no sigue a la estimación del intelecto, sino a la existencia de las cosas; pues, por el hecho de que la cosa es o no es, se dice verdadera o falsa la enunciación, y lo mismo el intelecto». *De Veritate*, q. 1, a. 2 ad 3.

5. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 4, 429a 25.

decir que la forma «se educe» de la materia, porque materia y forma no son dos seres, la yuxtaposición de dos cosas, sino un solo ser, una sola sustancia. Nada tiene de extraño, entonces, que muchos seres posean la misma forma y que la forma del objeto conocido sea también la forma de la facultad de conocer.

Desde otro punto de vista: así como la materia es potencia para ser informada de un modo u otro, así también el entendimiento está en potencia para conocer esto o aquello, o sea, para recibir una u otra forma. Y cuando el entendimiento es informado, entonces conoce, porque conocer no es más que poseer «intencionalmente» la forma del objeto conocido.

Es importante, por tanto, entender esto: conocer no es hacer o fabricar una copia de lo conocido; tampoco es interponer entre la facultad y la realidad una semejanza, una *res* que sería lo asimilado por el entendimiento, sino que la facultad de conocer, que está en potencia para recibir cualquier forma, se conforme con la forma de la cosa conocida. Hay que tener en cuenta que si conocer fuera «fabricar» una copia, lo conocido sería la copia, no la realidad, y para conocer que la copia se parece a la cosa habría que construir otra copia, y así hasta el infinito, con lo que nunca conoceríamos la realidad y, además, nunca sabríamos si la conocemos o no. Es decir, que aunque la copia fuera fiel, nunca sabríamos que lo es[6].

Aristóteles expresa esta idea con las siguientes palabras: «lo inteligible en acto es el entendimiento en acto»[7]. Quiere decir que el entendimiento, que estaba en potencia de conocer, pasa al acto, o sea, conoce, cuando es actualizado por la forma del objeto conocido que, en cuanto iluminada por el intelecto agente, es «inteligible en acto».

Con todo, para podernos entender y saber a qué nos referimos en cada caso, los filósofos distinguen entre la forma en la materia, la forma en cuanto inteligible y la forma en el entendimiento. No se trata de tres formas y, mucho menos, de tres «cosas» distintas, sino de tres modos de considerar la forma. De hecho esta confusión se produjo en algunos filósofos medievales, que llegaron a hablar del «triple estado de la esencia», a saber, la esencia real, la esencia en sí y la esencia en el pensamiento; de este modo sustantivaban las esencias e incurrían en formalismo, es decir, confundían el ser con la esencia, afirmando que las esencias eran capaces de existir por sí mismas, o dicho más claramente, que podían existir aunque no tuvieran existencia, aunque no hubieran recibido el acto de ser. La contradicción era evidente.

6. «Esta adecuación es, propiamente hablando, una *con-formación*, en el sentido más estricto del término... La conformación del entendimiento con la cosa entendida no es un simple "parecido" más o menos relevante. Se trata de algo mucho más profundo. Lo que se pretende expresar con ese término es que el entendimiento, cuando su acto goza de la propiedad de la verdad, adquiere *la misma forma* que la cosa entendida tiene ya en sí propia. Trátase, pues, de una *identificación*, por cuya virtud lo entendido y el entendimiento se hacen "intencionalmente"... una misma cosa». MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, 459.

7. *Acerca del alma*, III, 8, 431b 25.

Por último no podemos omitir que, en esta adecuación en que consiste la verdad, es el entendimiento el que se adecua a la cosa y no al revés. Después de lo dicho esto es evidente: cuando conocemos no damos forma a la realidad, sino al entendimiento; es éste el que adquiere la forma de la realidad conocida y no al revés. Aunque conocer sea un acto, una acción que realiza el sujeto, no es una acción transitiva que tenga su efecto en el exterior, sino un acto inmanente por el que, por decirlo así, se da forma a sí mismo. Como suele decirse, para las cosas ser conocidas es una denominación extrínseca: la realidad no cambia, no se entera de que está siendo conocida, no sufre ninguna acción. Quien realiza la acción es el pensamiento, que es, por tanto, quien se conforma con la realidad.

2. *Sentidos de la verdad*

De todo lo que llevamos dicho podemos concluir que la verdad se dice en tres sentidos, si bien uno de ellos es el principal:

1. En primer lugar, la verdad se predica de la realidad: la realidad es verdadera porque es cognoscible, porque una de sus propiedades es la inteligibilidad. Santo Tomás dice, en este sentido, que «la entidad de la cosa precede a la razón de verdad» [8], entendiendo aquí por verdad no sólo el conocimiento, sino también la capacidad o aptitud de la realidad para ser conocida. Otro modo de expresar este sentido de la verdad: *ens et verum convertuntur* [9].

2. En segundo lugar, la verdad es la conformidad del entendimiento con la cosa, la adecuación entre ambos. La razón formal de verdad no se realiza propiamente ni en la cosa ni en el entendimiento sino en la adecuación.

Santo Tomás resume muy bien estos sentidos de la verdad con las siguientes palabras: dando por sentado que la verdad consiste en la adecuación, «la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es como un efecto de la verdad» [10].

Parece, pues, que la verdad lógica se encuentra en terreno de nadie, entre la realidad y el conocimiento, pues mientras la primera es como su causa, el segundo es su efecto [11]. Pero propiamente la verdad se da en el entendimiento, pues la verdad no es una *res*, una sustancia. La verdad, en cualquier caso, es una propiedad

8. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

9. «Así como lo bueno es "convertible" con el ente, así también lo verdadero. Sin embargo, lo bueno añade al ente la razón de apetecible, mientras que lo verdadero le añade la comparación con el intelecto». *S. Th.*, I, q. 16, a. 3.

10. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

11. Santo Tomás dice «como un efecto» porque propiamente el conocimiento no es ningún «producto» sino una acción inmanente.

de lo real y del entendimiento, pero propiamente lo es del entendimiento, pues «aunque la verdad de nuestro entendimiento sea causada por la cosa, no se sigue de aquí que la noción de verdad se encuentre más propiamente en la cosa, como tampoco se encuentra la salud más propiamente en la medicina que en el animal. Es la virtud de la medicina, y no su salud, la que causa la salud... Y de manera semejante, es el ser de la cosa, y no su verdad, lo que causa la verdad del entendimiento» [12]. Así como la salud está en el ser vivo y no en la medicina o el clima o el alimento que la producen, así la verdad está en el entendimiento y no en la realidad, tanto más cuanto que, como acaba de decir santo Tomás, *esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus,* no es, propiamente, la inteligibilidad de la realidad la que causa la verdad del conocimiento sino su ser, porque las cosas son verdaderas —inteligibles— porque son y no al revés. Por tanto, la verdad se encuentra de un modo más principal en el entendimiento que en las cosas.

3. En tercer lugar, llamamos verdadero al conocimiento cuando éste manifiesta y declara el ser de las cosas: *verum est manifestativum et declarativum esse* [13]. Así como la verdad es una propiedad de lo real que ésta posee por el solo hecho de ser, la verdad es, en otro sentido, una propiedad del conocimiento, pero no siempre ni necesariamente, sino sólo cuando afirma la realidad sin error. Aunque, propiamente, también podría decirse que todo conocimiento es verdadero, pues no puede ser un verdadero conocimiento si no es un conocimiento verdadero. Cuando estamos en el error habría que hablar de pensamiento, no de conocimiento, pues podemos pensar lo que queramos, pero sólo conocemos la realidad cuando nos adecuamos a ella.

De acuerdo con lo dicho, este tercer sentido de la verdad tiene carácter antropológico: es la verdad en cuanto fuente de inspiración, en cuanto expresada por la persona. Puede decirse, por eso, que «es un sentido postracional, o más que racional, porque se añade a lo racional... Por tanto la verdad formal no es el sentido más alto de la verdad. La lógica formal es estéril, en la medida en que se trata de un proceso quasi-mecánico... El sentido formal de la verdad establece su estatuto en el conocimiento, y, por así decir, ahí la deja, en su ser conocida. Pero ser encontrada es más que ser conocida, y ese más no cabe a espaldas de la libertad. Para la libertad la verdad es inspiración» [14].

En efecto, no basta estar en la verdad, conocerla. «Puesto que el hombre es libre, cabe también que aun encontrándose con la verdad se desvíe de ella, de tal modo que no saque de ella inspiración. En ese mismo momento la verdad se trunca, queda muerta, no se despliega... Paralelamente, la libertad personal queda inédita. El que asegure que la verdad no existe no es libre, porque la verdad

12. *S. Th.*, I, q. 16, a. 1 ad 3.
13. *De Veritate,* q. 1, a. 1.
14. POLO, L., *La persona humana y su crecimiento,* 203.

sale al encuentro sólo al ser libre. Si no existiera la libertad, encontrar la verdad carecería de sentido. "La verdad os hará libres". Pero entonces la adecuación está trascendida» [15].

Expresar la verdad es aceptarla como propia, vivir de acuerdo con ella, reconocerla como un don, como una riqueza interior a la que hay que sacar partido. Una cosa es conocer la verdad y otra es hacerla propia, sentirse interpelado por ella. Sin este tercer sentido de la verdad los otros dos quedarían sin fruto. «La verdad referida al orden antropológico no es mera copia o reflejo o *adaequatio*. El reflejo es repetición de lo que se ha visto, mera reduplicación del antecedente» [16].

Hay, pues, un sentido ontológico de la verdad, otro sentido formal, y un tercero antropológico [17].

3. *La verdad en la inteligencia*

Para comprender mejor por qué la verdad se encuentra propiamente en el entendimiento, veamos a continuación las posibles relaciones entre la realidad y el conocimiento.

a) *La verdad y el entendimiento humano*

En el hombre podemos distinguir dos tipos de conocimiento, el *práctico* y el *teórico*. El conocimiento práctico es aquel que está dirigido a la acción, como cuando un arquitecto realiza un proyecto o un artista piensa en una obra de arte que quiere plasmar en un lienzo. En este caso es la realidad la que tiene que adecuarse al pensamiento, pues si no lo hace, la realidad será falsa: el arquitecto derribará la casa y volverá a rehacerla y el pintor borrará el cuadro y volverá a pintarlo; la razón es que si el retrato, por ejemplo, no se adecua al retratado, propiamente no es un retrato sino un dibujo que no se parece a nadie, que no es retrato de nadie. Dicho de otro modo: no es el pintor quien ha de cambiar su idea, sino el cuadro el que ha de ser pintado de nuevo. En este caso es el retrato el que es «verdadero» o no lo es, no la idea del pintor.

15. Ibídem. En el plano ético se aprecia mejor la dimensión antropológica de la verdad. El «intelectualismo moral» piensa que sólo se obra el mal por ignorancia, es decir, que basta conocer el bien para quererlo y hacerlo. Esta postura se opone a la experiencia inmediata. Además, hacer el bien no consiste sólo en «cumplir» la ley moral, sino en amar a Dios y al prójimo, que es mucho más que un mero cumplimiento de la letra de la ley.

16. Ibídem, 201.

17. Sobre este tercer sentido vale lo dicho en el capítulo anterior, V, 2 b): «La verdad como inspiración».

En el conocimiento teórico ocurre al revés: es el pensamiento quien debe adecuarse a la realidad o de lo contrario no la habrá conocido. La realidad es la medida del conocimiento y éste será verdadero si se adecua a aquélla [18].

Esta doctrina, tan clara y patente en principio, ha sido abandonada por la filosofía moderna. Como ya se dijo, el criticismo, a partir de Descartes, considera que nada es evidente de suyo sino que ha de ser hecho evidente por el pensamiento; esto en la práctica quiere decir que la causa de la verdad está en el entendimiento, no en las cosas, es decir, justo lo contrario de lo que afirmaba santo Tomás: *esse rei..., causat veritatem intellectus*. Esto no significa, desde luego, que Descartes no quisiera conocer las cosas, sino que defendió la libertad de pensamiento: lo verdadero lo es porque a mí me lo parece y así lo veo; a Descartes, y quizás hoy a muchos, le parecía que esto era evidente, pues no tenemos otro criterio para saber si una cosa es verdadera que nuestra inteligencia y, por tanto, es ella la que debe decidir en último extremo. «Afirmo que el pensamiento de cada cual, es decir, la percepción o conocimiento que tiene de una cosa, debe ser para él la regla de la verdad de dicha cosa: es decir, que todos los juicios que hace han de ser conformes a tal percepción para ser buenos» [19]. Lo que aquí venimos diciendo es distinto: la regla de verdad no es el pensamiento sino la realidad pues, como acabamos de ver, el pensamiento humano es medido y no mide. Por lo demás, la postura cartesiana lleva a consecuencias insospechadas, sobre todo en ética, pero no es este el momento para estudiarlas. La actitud de Descartes, por muy razonable que parezca a primera vista, es muy subjetiva.

El entendimiento humano es medido por la verdad, pero no la mide. Aristóteles lo expresó gráficamente del siguiente modo: «tu no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad» [20]. Parece una perogrullada pero no es así, pues, como acabamos de ver, la tentación del subjetivismo es constante.

Conocer es, en cierto modo, un acto de apertura y de generosidad con la realidad, de aceptación y de respeto. Esto, en cierto tipo de verdades, es fácil e incluso «de sentido común», pero en otras resulta más difícil, especialmente en temas éticos, en los que la verdad compromete nuestra vida y puede oponerse a nuestros intereses, gustos o deseos. Por eso, comprender bien qué es la verdad es importante e incluso necesario para la vida, porque de lo contrario podemos vivir en un mundo fingido, imaginario, acorde con nuestros caprichos pero irreal. Y así como Platón demostró que a todo hombre, incluso al poderoso, le conviene ser

18. «El intelecto práctico es causa de las cosas, y por ello es la medida de las cosas que son hechas por él; mas el intelecto especulativo, como es receptivo frente a las cosas, es movido en cierto modo por ellas, y así las cosas lo miden a él». *De Veritate,* q. 1, a. 2.
19. DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Carta a Clerselier en Quintas Respuestas.
20. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 10, 1051b 5

justo —aunque pudiera no serlo—, así a todos nos conviene vivir de acuerdo con la verdad, aunque en un determinado momento parezca que es mejor esquivarla[21].

Quizás ahora se entienda mejor no sólo el sentido sino también la importancia del dicho filosófico según el cual «ser conocido es una denominación extrínseca para la cosa conocida». Como la verdad es la adecuación del entendimiento a la cosa y no de la cosa al entendimiento, es fundamental para el pensamiento. No es cierto que si nos equivocamos, «peor para las cosas»; si incurrimos en el error o no aceptamos la verdad, quien sufre las consecuencias es el hombre.

b) *La verdad y el entendimiento divino*

En la inteligencia divina las cosas son de otro modo; Dios es el Creador y, por tanto, todas las criaturas han de adecuarse al proyecto divino. En este caso las cosas son verdaderas porque se conforman a la idea que Dios tiene de ellas, y no al revés.

Pero el caso de Dios es especial; cuando un artista realiza una obra de arte simplemente da forma a una materia preexistente, plasma su idea en un material previo, porque el hombre no es creador. Dios, en cambio, crea de la nada, da el ser, no sólo la forma. Por eso dice santo Tomás que la inteligencia divina mide y no es medida; la realidad es medida por la inteligencia divina pero mide a la humana; nuestra inteligencia es medida en el conocimiento teórico, pero mide a la realidad en el práctico.

El fundamento de la verdad es el ser; sin ser no habría verdad. Pero el ser de las criaturas depende del Creador, de Dios. Siendo la verdad una adecuación, son ahora las cosas las que deben adecuarse a la mente divina[22].

San Agustín desarrolló ampliamente esta perspectiva de la verdad. La verdad hace relación a la realidad, estar en la verdad es estar en la realidad, vivir en ella, no engañarse, no vivir en un mundo «ideal». Pero la realidad no es autosuficiente; por eso la verdad, como la realidad, ha de referirse a una inteligencia suprema y creadora. La verdad y la realidad se nos imponen, son como son queramos o no, al margen de nuestra mente. Esto significa que la verdad tiene un fundamento trascendente más allá de la realidad concreta que conocemos. Al plantearse la cuestión del autotrascendimiento, de ir más allá de nosotros mismos para alcanzar la realidad, se plantea inmediatamente el problema de la existencia de Dios, porque no es posible que la realidad, que es inferior ontológicamente al hombre, nos condicione. La verdad es, pues, una vía hacia Dios porque su exis-

21. Cfr. PLATÓN, *Gorgias*, 466a s.

22. «Las cosas naturales, de las cuales nuestro intelecto recibe la ciencia, miden a nuestro intelecto...; pero a su vez, son medidas por el intelecto divino, en el cual están todas las cosas creadas, como también los artefactos todos están en el intelecto del artífice. Así, pues, el intelecto divino mide y no es medido; la cosa natural mide y es medida; pero nuestro intelecto es medido por las cosas naturales y no mide a éstas, aunque sí mide a las cosas artificiales». *De Veritate*, q. 1, a. 2.

tencia plantea el problema del fundamento de la realidad. San Agustín no desarrolló nunca una filosofía sistemática, pero hizo muchas indicaciones valiosísimas; ésta es una de ellas. Si la realidad, que es inferior al hombre, se nos impone, si la verdad es como es a pesar de que las cosas estén en cambio continuo, debe de existir un fundamento último de la verdad (y por tanto de la realidad)[23]. La existencia de «verdades eternas» plantea el problema del fundamento de lo perecedero y mutable. El planteamiento gnoseológico lleva a otro de tipo metafísico que nos impulsa a buscar la razón última de la verdad de las cosas.

Una primera consecuencia de esta evidencia es que la realidad, toda, es racional, posee «logos», inteligibilidad. No existe lo absurdo, lo contradictorio o lo incognoscible. Por parte de la realidad todo tiene una lógica, aunque nosotros no podamos comprenderla. El único ser capaz de introducir el caos, lo irracional, en el mundo es, precisamente, el hombre cuando no se guía por la razón, cuando actúa al margen de la verdad[24].

Otra consecuencia importante es que Dios es la Verdad absoluta, la Verdad por esencia. Esto significa no sólo que Dios es un ser personal, inteligente y libre, sino que en Él entendimiento y ser se identifican. Aquí podemos ver que Dios es simplicísimo, es la Identidad Originaria, es infinitamente perfecto —pues conocer es acto y acto perfecto—, es plenitud de contenido, o sea, de ser. Podemos llegar a Dios a través de la naturaleza y a partir de ahí atribuirle, en grado infinito y por analogía, todas las perfecciones creadas; pero podemos llegar a Dios también a través de la antropología, y entonces Dios se nos presenta como el Ser personal por excelencia y la Sabiduría infinita.

II. El ser y la verdad

1. *Verdad y realidad*

Decía santo Tomás que *esse rei..., causat veritatem intellectus*. Aunque sea insistir sobre lo dicho, nunca es poca esta insistencia porque, como hemos visto,

23. «No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues ¿adónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la Verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, no recorriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su huésped, no con la fruición carnal y baja, sino con subidísimo deleite espiritual». S. AGUSTÍN, *De la verdadera religión*, 39, 72.

24. «Aunque no existiese el intelecto humano, todavía la cosa sería verdadera en orden al intelecto divino. Pero si uno y otro intelecto —lo que es imposible— se suprimieran, de ninguna manera permanecería la razón de verdad». *De Veritate*, q. 1, a. 2.

el peligro del subjetivismo nos acecha continuamente. Cabe objetar que esta proposición no es verificable, que es «dogmática», pues cuando conozco algo sólo puedo saber que ese conocimiento es verdadero si, a su vez, lo conozco. De un modo más simple: sólo sé que conozco si conozco que conozco. Según esto el último criterio de verdad, como dijo Descartes, sería el propio pensamiento. Pero no es difícil advertir que, si aceptamos este planteamiento, caemos en la perplejidad pues, ¿cómo conozco que conozco que conozco? Todos los «criticistas» han tenido que «plantarse» en un hecho que consideraban indudable. Eso mismo es lo que propone santo Tomás, con la ventaja de que la propuesta tomista no es subjetiva sino objetiva: la causa de la verdad es la realidad. Cómo evita el subjetivismo y, a la vez, es congruente, sin incurrir en un «dogmatismo ingenuo», lo veremos al estudiar la evidencia.

2. *Cosa y objeto*

En el lenguaje coloquial las palabras «cosa» y «objeto» se toman normalmente como sinónimos. En gnoseología, sin embargo, hemos de distinguirlas cuidadosamente. «Cosa» significa realidad, pero objeto no. El objeto es lo que está ante la mente, lo pensado, sea real o no; lo real puede ser pensado y, en ese caso, se constituye en objeto del pensamiento; pero mientras la «cosa» siempre es real, el objeto no lo es nunca porque, como hemos repetido, las ideas no son «cosas».

Quizás se entienda mejor con un ejemplo sencillo: la mente nunca posee cosas porque en ese caso sería algo así como un recipiente físico, un cesto o algo parecido. Aunque lo conocido es la realidad, el conocimiento consiste en la posesión inmaterial de la «forma» de la cosa conocida; al conocer el entendimiento queda «informado», «como la cera recibe la forma del anillo sin hierro y sin oro» [25]. La forma en el pensamiento recibe el nombre de «objeto»; la forma real, en cambio, constituye la «cosa».

Además la «cosa» nunca es plenamente conocida: mediante la abstracción conocemos aspectos de lo real, pero no la realidad en toda su riqueza. Por eso «cosa» es el correlato real del objeto, pero nunca idéntico con él porque no se corresponden plenamente. Brevemente: la «cosa» es siempre más que el objeto [26].

25. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 12, 424a 15-20.

26. «Decir que todo conocimiento es la captación de la cosa tal como ésta es, no significa, en absoluto, que el entendimiento capte infaliblemente la cosa tal como ésta es, sino que únicamente cuando así lo hace existe el conocimiento. Esto significa todavía menos que el entendimiento agote en un solo acto el contenido de su objeto. Lo que el conocimiento capta en el objeto es real, pero lo real es inagotable y, aun cuando el entendimiento llegara a discernir todos sus detalles, todavía le saldría al paso el misterio de su existencia misma». GILSON, E., *El realismo metódico*, 182.

Como ya se ha dicho, las formas no existen «en sí», sino que, o son reales, o son pensadas; esto quiere decir que cuando la forma está en el pensamiento, su realidad está siendo suplida por el pensamiento, que el pensamiento suple al ser; la forma pensada es el «objeto». La forma «en» la mente no es la forma «en» la realidad. En la mente es objeto, en la realidad, no [27].

Por eso no puede definirse la verdad —como hace Kant— como la adecuación entre el pensamiento y el objeto [28]; la verdad es la adecuación del entendimiento y la «cosa». Decir que el pensamiento se adecua al objeto no es otra cosa que decir que el pensamiento está pensando, pero no que esté en la verdad, pues puede ocurrir que al pensar se equivoque.

3. *El ser como fundamento de la verdad*

También hemos usado como sinónimos los términos «ente» y «cosa». Pero conviene distinguirlos. Dice santo Tomás: «al ente no se le puede añadir nada que sea como una naturaleza ajena a él, al modo como la diferencia (específica) se añade al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza es, esencialmente, ente. Y en esto se apoya Aristóteles para probar en su *Metafísica* que el ente no puede ser un género... (El término "cosa") difiere del ente sólo en esto: en que el ente se toma del acto de ser, mientras que el nombre de cosa expresa la quididad o esencia del ente» [29]. Por decirlo brevemente: ente es lo que existe mientras que cosa es lo que posee una determinada esencia o naturaleza. Evidentemente toda cosa es ente y todo ente es alguna cosa, pero el término ente indica que ese ser existe y, en cambio, cosa expresa que ese ser es de tal o cual naturaleza. Esta distinción, por sutil que parezca, tiene su importancia.

La verdad se definía como la adecuación entre el entendimiento y la cosa, sin hacer referencia al término ente. Esto es así porque lo que capta el entendimiento es la forma o esencia de lo real; como ya hemos dicho, la verdad es una con-formación, una adecuación en la que la forma de la realidad pasa a ser la forma de la facultad de conocer. El conocimiento, en principio, tiene que ver con la «forma» y, por tanto, con la «cosa», con los entes en cuanto que tienen una determinada esencia o naturaleza. Por eso suele decirse que el «objeto propio» de la inteligencia humana es la esencia de los entes corpóreos [30].

27. «El objeto en tanto que objeto... es propiamente en mí. Ontológicamente, su serme-objeto no es suyo, sino realmente mío. En él mismo no es nada, o, dicho de otra manera, es irreal en él». MILLÁN-PUELLES, A., *Teoría del objeto puro,* Rialp, Madrid, 1990, p. 156.

28. KANT, E., *Crítica de la razón pura,* A 58, B 82.

29. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

30. «El objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal y, a través de la naturaleza de lo visible, llega al conocimiento de lo invisible». *S. Th.,* I, q. 84, a. 7.

Pero a la vez santo Tomás afirma que «la verdad se funda en el ser de la cosa, más que en la misma quididad (o esencia), así como el nombre de *ens* se impone a partir del *esse*» [31]. ¿Qué quiere decir esto?

Esta tesis tomista es fundamental en gnoseología pues, si no se acepta, pueden derivarse graves errores.

Aristóteles nunca distinguió entre esencia y acto de ser; para él lo real era la sustancia pero, por decirlo así, nunca llegó a plantearse qué es ser, existir; sólo estudió «lo» que ya existe [32]. Santo Tomás advirtió que ser, existir, es ejercer un acto, es actividad; pero —y aquí está lo importante—, no es el acto «de» un sujeto (la sustancia, la esencia, etc.), sino el acto que constituye al sujeto como real. Si el acto de ser fuera acto «de» algo o de alguien, ese sujeto debería preexistir, y entonces el acto de ser no le añadiría nada porque ya pre-existiría, ya existiría previamente. Aristóteles nunca estudió la existencia sino lo existente.

Con lo dicho hasta ahora podría parecer que santo Tomás identifica la existencia con lo existente, que ser es existir y nada más; pero no es así. En Dios, Ser infinito, esto es así, pero las criaturas son limitadas, son existencias concretas, determinadas, finitas; esa finitud, esa capacidad o «potencia» limitada de ser es precisamente la esencia: aquello que hace que un ser sea tal o cual ser limitado; la esencia es, por tanto, lo que hace que los entes sean «cosas». Pues bien, la tesis de santo Tomás que estamos analizando afirma que, aunque lo conocido sea la esencia de los seres, la verdad se funda en el ser más que en la esencia, que las cosas son cognoscibles porque son, no porque sean así o de tal otro modo.

Con esto santo Tomás salía al paso de algunos posibles errores:

a) *El formalismo*

Uno de ellos es el «formalismo», que identifica el ser con la esencia, con la forma. Si se incurre en este error, se acaba afirmando que lo conocido no es lo real sino las formas o esencias. Y como lo real es la forma, conocida ésta, se da por conocida también la realidad [33]. Pero como vimos, las formas pueden ser reales o pensadas; si se afirma que ser real es ser esencia —olvidando el acto de

31. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.

32. «"Entre los diversos significados del ser", dice Aristóteles, "el primero es aquél en que significa *lo que es* y en el cual significa la sustancia". En otras palabras, el *es* de la cosa es el *qué* de la cosa, no el hecho de que exista, sino lo que la cosa es y lo que la hace ser una sustancia... Por esta razón, la existencia, mero prerrequisito del ser, no juega ningún papel en su estructura. El verdadero nombre aristotélico del ser es sustancia, la cual es idéntica a lo que un ser es». GILSON, É., *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1979, p. 84.

33. «Si, en una cosa dada, lo que verdaderamente es resulta su esencia, entonces diremos que la esencia misma es el ser. Si así lo hacemos, tendremos una metafísica de la esencia, en donde el mundo real... puede ser tratado como si fuera el mundo ideal de Platón». GILSON, É., *El ser y los filósofos*, 122.

ser—, la consecuencia, a la larga, será que el ser sólo existe en el pensamiento, o que si existe en la realidad, es incognoscible, porque lo propio del entendimiento es conocer esencias, no existencias.

Este fue, entre otros, el error de Kant que, como dijimos, niega que podamos conocer las cosas en sí y afirma, en cambio, que sólo conocemos las cosas en mí, la impresión que en mí producen. Otra tesis de Kant es que «la existencia no es un predicado real», porque, al pensar en algo, da igual que exista o no, pues su idea sigue siendo la misma en ambos casos («cien monedas reales no contienen más que cien monedas posibles» [34]: el concepto de «moneda» es el mismo, exista o no, como hoy sabemos qué es un dinosaurio aunque ya no exista ninguno). Para Kant, como la existencia no es «objetivable» —como hemos dicho la mente conoce formas—, no es cognoscible porque, incluso aunque la captáramos, no añadiría nada a nuestro conocimiento de la cosa.

La postura de Kant, aunque en parte tenga cierta lógica, es muy extraña. Su formalismo es, llamémosle así, gnoseológico, no ontológico; cree que la realidad existe al margen de que la conozcamos o no, pero sólo podemos conocer «fenómenos», impresiones subjetivas o ideas, que nosotros mismos formamos. Esto significa que para él la verdad no se funda en el *esse* sino, si acaso, en la esencia. Conocida ésta, ya no queda nada por conocer, con lo que, en definitiva, nunca sabemos si lo conocido existe realmente o no. La existencia, para Kant, «es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí», posición que por ser «en sí» [35], no en mí, es desconocida. Si la moneda existe «en sí», es real; ahora bien, que exista en sí es algo que le ocurre a la moneda, no a mí, de ahí que no nos afecte [36].

Kant se vio obligado a concluir que todo el conocimiento humano es hipotético, basado en la ficción de un «como si»: como si existieran el alma, el mundo y Dios, realidades desconocidas cuya existencia no puede probarse.

A la tesis de santo Tomás podría objetársele que es ambigua: si lo conocido son las formas, que son el «objeto propio» del entendimiento humano, ¿por qué la verdad se ha de basar en el ser? Como veremos, el ser no es «objetivable», conceptualizable (precisamente porque no es una forma), pero podemos «advertirlo», podemos conocer si se da o no se da, si lo pensado es meramente pensado o, además, es real.

34. KANT, E., *Crítica de la Razón Pura,* A 599, B 627.

35. Ibídem, A 598, B 626.

36. «La existencia no se nos da en el espacio, puesto que incluso el espacio es una forma *a priori* de nuestra sensibilidad. La exterioridad misma de las cosas materiales es así interna a la mente, y, cuando hablamos de una realidad dada, estamos equivocados, porque lo que nos es dado en la intuición sensible, en cuanto sólo es dado, no es todavía una realidad. Despojemos a la realidad de lo que pertenece a las categorías del entendimiento y a las formas de la sensibilidad, y lo que reste será un no sé qué, ni inteligible, ni siquiera perceptible, puesto que estará fuera del espacio y del tiempo. En resumen, será una *x*, una incógnita». GILSON, É., *El ser y los filósofos,* 197.

b) *El positivismo*

La segunda postura que se opone a la tesis de que la verdad se funda más en el ser que en la esencia es el empirismo, el positivismo. Esta corriente filosófica, queriendo «palpar» directamente la realidad, verificar que es de tal o cual modo, acaba siempre en el subjetivismo, es decir, termina por afirmar que no conocemos la realidad sino la impresión subjetiva que ésta produce en nosotros. Su «realismo» es tan exagerado y tan ingenuo que acaba por negarlo.

El positivismo no entiende la existencia como un «acto» sino como un «hecho», como algo que le ocurre a las cosas, como un accidente, como cuando decimos que es un hecho que fulano está sentado. Pero un hecho no es más que la constatación de que una hipótesis se cumple en un caso determinado, que lo que el científico formuló como posible ocurre efectivamente[37]. De ahí que sea posible incluso formular leyes «reales», aunque no puedan ocurrir en la realidad. Ya decía Galileo, por ejemplo, que él había encontrado la ley del movimiento uniformemente acelerado, y que esa ley era verdadera, existiera o no en la naturaleza algún cuerpo que se moviera con ese tipo de movimiento.

Confundir la existencia con la mera comprobación empírica de una idea o una ley, no deja de ser una extrapolación del ser como verdadero, que es el error del empirismo en todas sus variantes. En realidad, en lugar de conocer lo real, el positivismo conoce si sus teorías e hipótesis se cumplen en un caso concreto, y a esa constatación es a lo que llama «realidad».

El principio según el cual «la verdad se funda en el ser de la cosa, más que en la esencia» es, pues, una tesis fundamental del realismo metafísico y del realismo gnoseológico: si la realidad es inteligible porque es, si el ser y no la verdad es el primer «trascendental», la verdad se fundará en el *esse*, que es lo que hace que un ente sea, y no en la esencia.

Recapitulemos: si se afirma que la realidad es cognoscible por su esencia, por ser tal o cual, conocida la esencia daremos por conocido lo real y, curiosamente, no sabremos si eso que conocemos existe o no realmente. Como las esencias pueden ser reales o pensadas, si suprimimos esta distinción no sabremos a qué nos estamos refiriendo, a algo meramente pensado o a algo que realmente existe. Nada tiene de extraño, por eso, que de Descartes a Kant exista una grave preocupación por distinguir la vigilia del sueño, pues quien sólo conoce esencias no sabe si conoce o sueña[38].

37. Cfr. INCIARTE, F., *Ser veritativo y ser existencial*, en «Anuario Filosófico», XIII (1980) 2, 11-12.

38. «Según ha visto lúcidamente Fernando Inciarte, el enigma del *sueño de la razón* cruza toda la historia de nuestra cultura... La filosofía... siempre ha aspirado a un *despertar de la razón*, que disipe definitivamente las oscuridades del sueño. Mas aquí le acecha el riesgo decisivo, el auténtico *sueño de la razón*, que consiste justamente en tomar sus propias construcciones racionales por la verdadera realidad, de manera que entonces ni siquiera intenta despertar. Hoy sabemos que no hay ensoñación más radical que el intento de racionalizar por completo el mundo que nos rodea y a nosotros mismos». LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, 21.

III. LA DIMENSIÓN REFLEXIVA DE LA VERDAD

La verdad se encuentra propiamente en el entendimiento, pero su causa es la realidad. Por eso suele distinguirse entre verdad lógica y verdad ontológica. Esta última es una propiedad de todo ente —una propiedad trascendental— que consiste en que las cosas, por el solo hecho de ser, son inteligibles. La verdad lógica es, en cambio, la verdad en el pensamiento.

Otra diferencia esencial entre ambas verdades es la siguiente: la realidad es verdadera pero no lo sabe; el pensamiento, cuando está en la verdad, debe ser consciente de ello porque ¿de qué serviría estar en la verdad si no fuéramos conscientes, si no lo supiéramos? Según esto, la verdad lógica implica, además de la adecuación con la realidad, la conciencia de esa adecuación. Por eso suele hablarse de que la verdad tiene dos dimensiones: una la adecuación y otra la reflexiva.

Hasta ahora hemos estudiado la verdad ontológica y la verdad como adecuación; es preciso, por tanto, que analicemos el carácter reflexivo de la verdad

1. *La verdad y el conocimiento sensible*

La verdad lógica implica necesariamente que el entendimiento debe reflexionar sobre sí mismo para saber que está en la verdad. Como los sentidos no pueden reflexionar, es evidente que la verdad, formalmente, no se encuentra en ellos.

Esto no quiere decir que los sentidos no se adecuen a la realidad o que nos engañen siempre. Los sentidos pueden poseer la verdad «materialmente», pero sin saber que la poseen[39]. Esto se advierte fácilmente en los animales, que no poseen conocimiento intelectual. El animal ni sabe ni deja de saber que está en la verdad; por eso podemos decir que los animales son muy «subjetivos»: la realidad, para ellos, no posee valor en sí misma, sino sólo el que tiene para satisfacer sus necesidades e instintos. Los animales no son «objetivos», de ahí que no se les pueda pedir que respeten unas normas o que valoren la dignidad de las personas. Al animal le interesa el dato que posee, no si ese dato se adecua o no a la realidad.

Al animal se le puede domar, domesticar o enseñar cosas nuevas, pero todo esto es algo añadido, aportado por el hombre, no por el mismo animal.

2. *La verdad y los abstractos*

Tradicionalmente se acepta que la primera operación de la inteligencia humana es la simple aprehensión, mediante la que formamos abstractos que expre-

39. «Esa conformidad de ningún modo la conoce el sentido, pues aunque la vista, por ejemplo, posea la semejanza de lo visible, no conoce, desde luego, la correspondencia que hay entre la cosa que se ve y lo que la vista aprehende de dicha cosa». *S. Th.*, I, q. 16, a. 2.

san la esencia de las cosas conocidas. Como el abstracto no afirma ni niega nada de la realidad, tampoco es nunca verdadero ni falso porque, en este caso, más que la dimensión reflexiva de la verdad, falta la adecuación[40].

Si se piensan ideas abstractas (hombre, perro, gato, etc.) pero no se las predica de nada, si no decimos que este ser concreto es un hombre, un perro o un gato, es imposible que nos equivoquemos, pero, por lo mismo, es imposible también que estemos en la verdad. Por eso la verdad no se da en la simple aprehensión[41].

3. *La verdad lógica y el juicio*

Como la verdad es una adecuación entre dos términos, sólo puede darse formalmente cuando están presentes ambos términos. En la simple aprehensión esto no ocurría, pero sucede en los juicios, en los que el entendimiento afirma o niega un predicado de un sujeto, siendo éste algo real. El juicio «compone o divide», pero siempre referido a la realidad. Cuando afirmamos, por ejemplo, que los hombres son mortales, estamos predicando una propiedad de unos seres reales, y esa predicación puede ser verdadera o falsa.

En el juicio, por decirlo de algún modo, no sólo «pensamos», sino que además tratamos de «conocer» la realidad; cuando pensamos no existe adecuación porque falta uno de los términos, pero al conocer se dan ambos y, por tanto, el conocimiento puede ser verdadero o falso.

Esta operación de la inteligencia tiene una dimensión de realidad de la que carecen las anteriores. Por eso todo juicio es verdadero o falso. En realidad todo predicado es una «forma», una formalidad, propiedad, atributo... que se atribuye a un sujeto; si esta forma, que la mente atribuye a un ser, se da en la realidad, entonces podemos decir que hay «con-formidad» entre el entendimiento y la cosa. De ahí que la verdad, que es una «con-formación», sólo se dé, propiamente, en el juicio[42].

40. «El concepto es una especie representativa simple, no compleja. Cuando se entiende o se dice algo incomplejo, lo simple que se capta no es —de suyo— ni adecuado ni desigual con la cosa, ya que la igualdad o desigualdad se dicen por comparación, y lo incomplejo no contiene en sí ninguna comparación o aplicación a la cosa. De aquí que no pueda decirse que un concepto sea propiamente verdadero o falso». LLANO, A., *Gnoseología*, 44.

41. «Aunque la simple aprehensión sea la primera operación del intelecto, sin embargo, con ella no tiene todavía el intelecto algo propio de él que pueda adecuarse con la realidad, y por ello la verdad no se encuentra propiamente en dicha operación». *De Veritate*, q. 1, a. 3 ad 1.

42. «La razón de verdadero consiste en la adecuación del intelecto y la cosa. Pero ninguna cosa se adecua consigo misma, sino que la adecuación exige cosas distintas... Ahora bien, en el acto de la simple aprehensión, el intelecto sólo tiene la semejanza de la cosa extramental, lo mismo que le ocurre al sentido cuando recibe la "especie" de la cosa sensible. Mas cuando empieza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el mismo juicio del intelecto es algo propio de él, que no se encuentra en la cosa extramental, y cuando se adecua a lo que hay en dicha cosa, se dice que tal juicio es verdadero». *De Veritate*, q. 1, a. 3.

Como ya se ha dicho, no basta, para estar en la verdad, que el entendimiento se adecue a la realidad; además debe ser consciente de ello, pues de lo contrario nunca sabría si está o no en la verdad. Por eso, además de la adecuación, hace falta la reflexión, el conocimiento de dicha adecuación.

a) *Verdad y conocimiento de la verdad*

Esta segunda dimensión de la verdad es la que dio lugar al problema crítico y al nacimiento del criticismo. La filosofía crítica pretende, ante todo, estar segura de que posee la verdad; busca seguridad. Pero ¿cómo saber, cuando pienso algo, que ese pensamiento es verdadero? La respuesta sería: pensando que pienso, de modo que el segundo pensamiento me asegure de la verdad del primero. A su vez, podríamos plantear, ¿quién me asegura que el segundo «pienso» es, a su vez, verdadero? La solución estaría en volverlo a pensar: «pienso que pienso que pienso algo». Como se ve, esta solución no lleva a ninguna parte y plantea un grave problema: ¿cómo puede la mente conocer que conoce bien, evitando el proceso al infinito? Una solución ingenua sería decir que el entendimiento, cuando conoce, conoce dos cosas simultáneamente, a saber, la realidad y su adecuación con la realidad. Pero esto sería algo así como ver doble, como si la mente estuviera borracha. El problema de la dimensión reflexiva de la verdad es, pues, el punto clave de la gnoseología.

La solución de santo Tomás, que hemos de explicar con detalle, se resume en el siguiente texto: «la verdad sigue a la operación del entendimiento en tanto que el juicio de éste se refiere a la cosa tal como ella es; pero la verdad es conocida por el entendimiento en tanto que éste reflexiona sobre su propio acto; mas no sólo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce su adecuación a la cosa, la cual a su vez no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del propio acto. Y, por su parte, esta última no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el propio entendimiento, a cuya naturaleza le compete conformarse a las cosas. El entendimiento conoce la verdad en cuanto que reflexiona sobre sí mismo» [43].

Este texto es muy complejo y hemos de desentrañarlo poco a poco. Una interpretación trivial, y falsa, sería la siguiente: la mente formula un juicio; en un segundo acto, gracias a ese juicio, conoce la realidad; compara —tercer acto— su conocimiento, su idea, con la realidad y comprueba que ambos coinciden. Esta explicación es absurda, pues exige que la mente conozca dos veces la realidad, una para formarse un juicio de ella y otra para comprobar que dicho juicio es verdadero. Si esto fuera así podríamos plantear el problema de siempre: ¿quién me asegura que el segundo conocimiento de la realidad es más verdadero que el primero? Además, según esta explicación, en un primer momento la mente conoce-

43. *De Veritate*, q. 1, a. 9.

ría sus ideas, y en un segundo momento conocería la realidad, que luego compararía con las ideas. Esta interpretación es inconsistente en todas sus partes.

Según santo Tomás podemos distinguir:

1. El entendimiento conoce la realidad y formula un juicio.
2. El entendimiento conoce su propio acto, es decir, es consciente de que ha juzgado.
3. Conoce la naturaleza del propio entendimiento, que consiste en adecuarse a la realidad.
4. Conoce que se ha conformado con la realidad y que no ha incurrido en el error.

El proceso es, pues, bastante complejo, y sin embargo debe ser, a la vez, muy simple, pues para saber que estamos en la verdad no necesitamos pasar media hora examinando qué y cómo hemos conocido.

La autoconciencia, la conciencia de su propio acto, no es un conocimiento «objetivo» sino «habitual»[44]. El conocimiento habitual no es un conocimiento de objetos pensados sino de actos reales y, concretamente, del propio acto de conocer. Cuando el intelecto posible pasa al acto de entender, dicho acto es iluminado por el intelecto agente —no puede no serlo, porque el intelecto agente está siempre en acto— y conoce su propio acto. Ahora bien, los actos no se conocen como «objetos», porque entonces perderían su carácter de actos (los objetos sólo manifiestan «formas pensadas»), por eso su conocimiento no es actual sino habitual.

Esto no ocurre en el conocimiento sensible; es cierto que sentimos y sabemos que sentimos, pero este segundo conocimiento no lo realiza el sentido externo sino el sentido común, que es un sentido interno, y que por eso se le llama también «conciencia sensible». Pero como dice santo Tomás, «si fuera necesario en todos los casos que el acto de cualquier potencia no fuera conocido por la propia potencia sino por la superior, entonces ocurriría o que en las potencias del alma se iría al infinito, o que algún acto del alma quedaría imperceptible»[45]. En este conocimiento propio la razón sabe que existe, que está en acto, que ha conocido; se trata de un conocimiento meramente «existencial», sin contenido objetivo de ningún tipo.

Pero para ello el entendimiento ha de conocer la «naturaleza» de su propio acto; para que se dé este conocimiento no hace falta que el entendimiento se vuelva hacia el exterior: estando ya en acto y siendo consciente de que lo está, «el entendimiento... se conoce a sí mismo igual que a las demás cosas, a saber,

44. Los «objetos» se forman por abstracción a partir de lo sensible; como el acto de conocer no es sensible, no puede conocerse mediante un concepto abstraído de una experiencia sensible.

45. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5 ad 3.

por la especie, no suya, sino del objeto, que es su forma; a partir de la cual conoce la naturaleza de su acto...»[46].

Para comprender esta tesis tomista hay que recordar la frase de Aristóteles: «lo entendido en acto es el entendimiento en acto». Que significa que la forma del entendimiento es la forma conocida, no otra; recordemos que al conocer no hay dos formas, una de la realidad y otra del pensamiento, sino que la misma forma está tanto en la realidad como en el pensamiento. Por eso, al conocer una forma cualquiera, el entendimiento conoce «su» forma (que es la forma del objeto), conoce que su acto es conformarse; de este modo está conociendo su naturaleza.

Gracias a la autoconciencia sabemos que vivimos, que actuamos, que somos; ahora, en cambio, sabemos que conocemos porque sabemos qué es conocer. No se trata, evidentemente, de un conocimiento «científico», pero tampoco es ya un mero conocimiento existencial.

Esta «reflexión» la realiza el entendimiento sin necesidad de una nueva especie o idea pues, como acabamos de leer, basta la idea entendida para que el intelecto se entienda a sí mismo[47]. Así como siempre que pensamos sabemos que pensamos, pues de lo contrario sería como si no pensáramos, así cuando conocemos sabemos qué es conocer: el primer conocimiento es existencial, éste no, porque somos conscientes de la naturaleza del acto de conocer.

Por último, conocida la naturaleza del acto, conocemos también la adecuación del entendimiento a la cosa, es decir, la verdad. Aquí la inteligencia no hace, por decirlo así, más que constatar que de hecho se ha conformado con la forma conocida, pues la verdad no es más que dicha adecuación. Al conocer que conocer es estar siendo informado por una forma, el intelecto «sabe» que está conociendo dicha forma, es decir, capta la «identidad» entre lo conocido y el acto de conocerlo, identidad o «adecuación» en la que propiamente consiste la verdad. La dimensión reflexiva de la verdad no consiste en volver a conocer la realidad, sino en conocer el alcance del propio acto: «cuando el intelecto concibe lo que es un animal racional mortal, tiene ante sí la semejanza del hombre, mas no por ello conoce que se halla en posesión de tal semejanza, ya que todavía no juzga que el hombre es animal racional mortal. Y por esto solamente en la segunda operación del intelecto se encuentra la verdad o la falsedad, pues en dicha operación el intelecto no sólo se halla en posesión de la semejanza de la cosa entendida, sino que también vuelve sobre la misma semejanza, conociéndola y juzgando acerca de ella»[48].

46. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2 ad 3.

47. «Para captar la verdad no es necesario un ulterior juicio explícitamente reflexivo (una especie de reflexión representativa) sobre la primera reflexión». LLANO, A., *Gnoseología,* 47.

48. *In VI Metaph.*, lect. 4, n. 1236.

Conocer y conocer que conozco son pues simultáneos, pero el primer conocimiento es objetivo y el segundo, en cambio, habitual.

b) *El conocimiento habitual, conocimiento del acto de conocer*

Repetidas veces hemos hablado del conocimiento habitual. ¿En qué consiste? Cuando una persona posee el hábito de la ciencia, cuando conoce y domina una ciencia, no está siempre considerándola y sin embargo posee dicha ciencia, de modo que es capaz de pasar al acto cuando quiera. El hábito, en este sentido, es como cierta memoria intelectual y también una «habilidad para el acto» [49]. Santo Tomás llama a ese conocimiento habitual «acto primero» de la inteligencia, pues sólo gracias a él puede pasar al acto segundo o acto de conocer [50]. Pues bien, el intelecto agente, en cuanto que está siempre en acto, hace posible todo conocimiento. Por eso, cuando conocemos algo, ya, antes, está en acto el intelecto agente iluminando la operación intelectual, de ahí que simultáneamente conozcamos nuestro propio acto de conocer; esta conciencia que acompaña a todo acto segundo es, pues, habitual. A la vez —aquí todo es simultáneo— conocemos no sólo que somos, que existimos, que actuamos, sino que conocemos, es decir, que estamos siendo informados por una forma. Un acto de conocer inconsciente no es propiamente un acto de conocimiento; por eso no basta con saber que somos —eso lo sabe también el animal—, sino que además sabemos que sabemos. Por último, también somos conscientes de si «pensamos» o si «conocemos», de si nuestro pensamiento se adecua consigo mismo o se adecua con la realidad. Esto es lo que dice el texto de santo Tomás que estamos comentando [51].

Como puede verse, no hace falta que un acto capte a otro acto y un tercero al segundo y así hasta el infinito. Lo que hace falta es que la inteligencia, incluso antes de conocer en acto (segundo), esté ya en acto (primero). Y esa primera actividad es obra del intelecto agente [52].

Al conocimiento «objetivo» podemos llamarle conocimiento actual; a la conciencia que acompaña a todo conocimiento, conocimiento habitual. Pues bien, el conocimiento habitual acompaña siempre al actual y gracias a él podemos saber que estamos en la verdad.

49. *In III Sent.,* d. 31, q. 2, a. 4.

50. «El hábito se llama "acto primero", y la operación "acto segundo", como es claro en el *II De Anima*». *S. Th.,* I-II, q. 49, a. 3 ad 1.

51. Esto no significa que el error sea imposible, sino que en todo error hay una inadvertencia o falta de conocimiento.

52. Según Aristóteles, «existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de *una disposición habitual* como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto». *Acerca del alma,* III, 5, 430a 14-18.

IV. El conocimiento de la verdad

1. *El conocimiento intuitivo*

a) *El problema del comienzo del conocimiento*

En la filosofía crítica moderna se plantea un problema que se considera muy grave, y de cuya solución depende el valor del conocimiento humano. Podemos expresarlo del siguiente modo: ¿cómo saber que cuando empezamos a pensar, cosa que hacemos sin proponérnoslo y sin tomar especiales precauciones, estamos en la verdad? Se trata de un tema especialmente importante porque la vida tiene carácter narrativo y, por tanto, lo que hagamos después dependerá de lo hecho antes. Normalmente no nos paramos, no examinamos los conocimientos anteriores, sino que sobre ellos edificamos nuestras convicciones y actuamos en consecuencia. Por eso la pregunta sobre la veracidad o no del conocimiento espontáneo tiene especial importancia.

Es sabido que Descartes, el fundador del pensamiento moderno, creyó necesario desechar todas sus ideas anteriores y recomenzar sin dar nada por sentado. Kant, en cambio, queriendo seguir el método de Newton, partió de un hecho incontestable: que existe la ciencia —las matemáticas y la física—. Pero este hecho, asombroso desde su punto de vista, requería de un estudio crítico. Mientras no se descubrieran las condiciones que lo hacían posible no se podía intentar hacer metafísica.

b) *Conocimiento inmediato y evidencia*

En la filosofía clásica esta cuestión, tan vital para los modernos, no se plantea. Y no por ser menos crítica o ingenua, sino porque se da por sentado que hay verdades evidentes que no necesitan demostración. Si el punto de partida fuera falso o hipotético, todo el conocimiento humano sería como una gran farsa. Naturalmente, la constatación de que hay verdades evidentes es posterior a la adquisición de dichas verdades; pero, por decirlo así, era una conclusión esperada: la pregunta por el valor del conocimiento espontáneo tenía una respuesta pagada. ¿Por qué es esto así?

Antes de que razonemos, antes de que, mediante la lógica, hagamos teorías o hipótesis acerca de la realidad, antes por tanto de que «manipulemos» nuestros conocimientos, nos encontramos ya conociendo. Aunque todo conocimiento va acompañado de conciencia —sabemos que conocemos—, no podemos anticiparnos a lo conocido, no es posible estar en vela para controlar el pensamiento. Entre otras razones porque esa vigilancia sólo puede hacerla el propio pensamiento que, por sentido común, no puede ser anterior a él mismo.

Esto quiere decir que hay un tipo de conocimiento que escapa a nuestro control, o que sólo puede ser controlado *a posteriori*. Ahora bien, ¿con qué criterio

puede ser controlado si sólo contamos con él? La única respuesta posible es que cualquier criterio que se adopte será siempre arbitrario y, por tanto, irracional. Ese conocimiento directo e inmediato es lo que solemos llamar intuición y Aristóteles llamó *epagogé*. «Es difícil agotar las dimensiones significativas que posee la palabra *epagogé* en el planteamiento aristotélico. No tenemos una buena traducción de ella. A veces se ha traducido por inducción, pero no es exactamente lo que la ciencia moderna entiende por tal. Quizá mejor es llamarla camino ascendente de la razón humana... Hay, en efecto, distintos tipos y niveles de epagogé. Una primera epagogé parte de los sentidos. Es la abstracción: la diversidad del conocimiento sensible es unificable... Pero en Aristóteles epagogé significa algo más que inducción: también es algo así como intuición. Cuando se logra reconocer un conjunto unitario de caracteres en varios sujetos reales, se alcanza su valor universal y la mente intuye lo quiditativo; por eso epagogé significa intuición esencial. Asimismo, la consideración del cosmos, de lo global, para Aristóteles es epagógica... Si el conocimiento de esencias se sigue de la reunión de notas, para encontrar la idea de cosmos hay que fijarse en la unidad del fin (el fin es el orden, o el bien platónico enfocado epagógicamente)» [53].

Este conocimiento inmediato y directo, en el que no hace falta que la mente realice ninguna operación con lo que aparece ante ella, no puede ser falso; más aún, ni siquiera es posible dudar de él, pues quien lo haga no podrá salir ya de la duda. Además de la abstracción y del conocimiento del fin, «hay otras variantes de la epagogé con las que se constituye la lógica. Son de especial importancia la *symploké*, la unión de objetos conocidos, el juicio, que está regido por el conocimiento intuitivo del principio de contradicción (esta intuición es intrínseca al *nous*, y no inductiva), y la *apodeixis* o conexión lógica demostrativa. Algunas conexiones lógicas son necesarias; otras son más débiles» [54].

c) *La evidencia como lo indudable*

No se trata de ningún dogmatismo, de sentar una opinión como indiscutible sin ningún argumento que la sostenga. Se trata, en cambio, de que no es posible dudar de estas verdades porque, incluso para ello, hay que darlas por válidas. Es

53. POLO, L., *Introducción a la filosofía*, 62-63.

54. Ibídem, 63. Santo Tomás expresó así esta doctrina aristotélica: «así como el entendimiento asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios, así también la voluntad asiente al último fin... Pero hay realidades inteligibles que no están conectadas necesariamente con los primeros principios, como lo pueden ser las proposiciones contingentes, de cuya negación no se deriva la negación de los primeros principios. A tales proposiciones el entendimiento no asiente necesariamente. Por su parte, hay otras conectadas necesariamente con los primeros principios. Son las conclusiones demostrables, de cuya negación se deriva la negación de los primeros principios. A éstas, el entendimiento asiente necesariamente cuando deductivamente se reconoce su inclusión en los principios. Pero no asiente a ellas necesariamente antes de conocer por demostración dicha inclusión». *S. Th.*, I, q. 82, a. 2.

lo que pone de manifiesto Aristóteles respecto del principio de contradicción: quien quiera negarlo ha de usarlo, y usarlo como si fuera válido; de otro modo es imposible hacerlo.

No hay una instancia anterior al pensamiento desde la que podamos enjuiciar el valor del conocimiento; esa instancia, si existiera, sería por definición irracional o prerracional. Pero sí es posible comprobar, después, que para pensar hay que dar por válidas aquellas verdades que adquirimos por medio de la intuición. Aristóteles afirma que «lo más cognoscible son los primeros principios y causas, ya que por ellos y a partir de ellos se llegan a conocer las demás cosas, y no ellos mediante lo que les está subordinado» [55]. Dudar de los principios es cerrarse la puerta para investigarlos, no, en cambio, ser más racionales o más críticos. Por eso dice también que «es propio de los que quieren investigar, dudar antes de hacerlo. Porque la posterior investigación de los principios es la solución de los que dudan. No es posible que se suelten los que ignoran la atadura. Pero la duda demuestra lo siguiente: que en tanto que duda, en esa medida se ha soltado ya. Pues en ambos casos (dudar e investigar), es imposible el proceso hacia lo que es anterior» [56].

El mismo hecho de dudar, tener la capacidad de plantearse el problema de la verdad, es la constatación de que el conocimiento puede llegar a ella. No sabríamos qué es la verdad si no la poseyéramos; no podríamos distinguirla del error si nunca supiéramos que la conocemos. Dudar, por tanto, es la solución al problema de la duda, pero no porque sea imposible encontrar una respuesta, sino porque en la duda se encuentra la respuesta que se buscaba. Quien duda y trata de salir de la duda, ya ha encontrado la solución, pues no puede dudar de la misma duda ni de la capacidad de la razón.

San Agustín lo expresó de otro modo igualmente convincente: *si fallor sum*, si me equivoco existo, sé que existo, estoy en la verdad [57]. La verdad es insoslayable. El problema, sin embargo, es que la «causa» de la verdad no está en la razón sino, como se ha repetido, *esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*. Por eso es imposible encontrar en la mente el fundamento de la verdad. Pero que no sea su causa no significa que no la tenga. Y quien se entretenga en sí mismo, nunca la encontrará.

Lo que se ha dicho acerca de los primeros principios vale también para el conocimiento intuitivo, para la *epagogé*. Si no fuera así, sería imposible conocer

55. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982b 2-4.
56. Ibídem, III, 1, 995a 30-33.
57. Un argumento parecido al de Aristóteles se encuentra también en san Agustín: «todo el que conoce su duda, conoce con certeza la verdad, y de esta verdad que entiende, posee la certidumbre; luego cierto está de la verdad. Quien duda, pues, de la existencia de la verdad, en sí mismo halla una verdad en que no puede mellar la duda. Pero todo lo verdadero es verdadero por la verdad. Quien duda, pues, de algún modo, no puede dudar de la verdad». SAN AGUSTÍN, *De la verdadera religión*, 39, 73.

nada. Son muchas las cosas, por tanto, que conocemos de un modo directo e inmediato y de cuya verdad no es posible dudar. No vivimos en un mundo de sueños, no nos movemos por ficciones o hipótesis, aunque también sea posible formularlas. El pensamiento está afincado en la realidad, y éste es su punto de partida. De no ser así no podríamos ni plantear el problema crítico.

2. *El escepticismo*

Ahora veremos dos teorías que se caracterizan por negar la existencia de la verdad (escepticismo) y pensar que, aun existiendo, nunca puede tener valor absoluto, es decir, que la verdad es relativa al sujeto, la cultura, la historia, etc. (relativismo).

a) *Definición del escepticismo*

El escepticismo es «la actitud que concluye que nada se puede afirmar con certeza, por lo que más vale refugiarse en una "epojé" o abstención del juicio»[58]. El escepticismo no es tanto una teoría o una doctrina (no puede serlo porque en ese caso se contradiría) sino una actitud[59]: la de quien desespera de encontrar la verdad y se refugia en la duda permanente (la duda es, como se ha dicho, la abstención del juicio).

El escepticismo es una tentación frecuente en todos los hombres, pero siempre presente en los filósofos; es fácil que todo filósofo pase «malos momentos», circunstancias en las que se siente desanimado, impotente ante la gran tarea que él mismo se ha marcado. Esto se debe a que la verdad pocas veces se presenta por sí misma; sobre todo en temas difíciles la verdad exige una actitud de búsqueda que no puede realizarse sin un gran esfuerzo. Por eso todos podemos sentir momentos de debilidad o de cansancio: la verdad no aparece o, cuando ya creíamos haberla logrado, se manifiesta como errónea.

Como actitud subjetiva puede decirse que el escepticismo surge cuando se cae en la cuenta de que no existe evidencia de evidencia, cuando comprobamos que nuestro conocimiento no es absoluto sino que depende de la realidad. La evidencia no es ella misma evidente sino que, por decirlo así, hemos de entregarnos a ella sin una ulterior comprobación «subjetiva»: la realidad se nos presenta de un modo claro y patente y nos arrebata el asentimiento, pero precisamente por ello el sujeto tiene que aceptarla. Cuando se pretende obtener una seguridad absoluta, aparece la desconfianza ante la evidencia: dejarse arrastrar

58. LLANO, A., *Gnoseología,* 3ª ed., EUNSA, Pamplona, 1991, p. 72.
59. Para comprender lo que sigue es importante tener presente lo que se ha dicho sobre las «actitudes subjetivas».

por el conocimiento, confiar ciegamente en él, sería hacer un acto de fe. ¿Quién nos asegura definitivamente que la evidencia merece un crédito tan total? ¿No es acaso excesivo entregarse plenamente ante un dato «externo» que sólo podemos aceptar si abandonamos toda reserva interior, si nos ponemos por completo en sus manos?

Ya hemos visto que el criticismo surgió precisamente por no aceptar la evidencia objetiva: el sujeto no desea ser llevado y traído por los datos o los conocimientos adquiridos; lo ideal, lo «seguro», es, o parece ser, reservarse una actitud de desconfianza, porque la aceptación de la verdad se asemeja a un acto de entrega sin condiciones, a una rendición de la mente ante lo que se nos presenta como verdadero.

También hemos visto que el criticismo es una actitud moderna, que se inicia con Descartes y está presente hasta hoy día. Por eso puede decirse, en líneas generales, que el escepticismo es más bien una postura clásica, típica de algunos autores griegos y romanos, que desaparece en la modernidad. La razón es la que hemos dicho: la filosofía moderna sustituye el escepticismo por el criticismo: Descartes descubrió que aunque la duda universal abarca a todo posible objeto, aun así todavía queda incólume un reducto interior que no es afectado por ella, desde el cual cabe lanzarse hacia adelante, empezar a conocer sin dar nada por supuesto, sin admitir los datos recibidos del exterior. Esto no significa que en la filosofía moderna no se haya dado el escepticismo, pero sus «razones» han sido muy distintas de las clásicas. Ahora vamos a centrarnos, sobre todo, en el escepticismo tal y como apareció en la historia de la filosofía, es decir, en su versión clásica.

Antes de entrar en los argumentos de los escépticos es oportuno considerar que esta postura filosófica tiene dos vertientes, una teórica y otra práctica. El escéptico deja de asentir, permanece en la duda, porque quiere vivir «tranquilo», porque desea llegar a la *ataraxia*, a la serenidad interior, a la seguridad subjetiva. Esto nos confirma lo que acabamos de decir: confiar en la evidencia no es, para el escéptico, descansar en la verdad, sino encontrarse en una situación incómoda. Fiarse del conocimiento es peor que no fiarse, porque en el primer caso hay que renunciar a la actitud de vigilancia interior que busca una evidencia absoluta o una evidencia de evidencia. El escéptico desconfía porque nunca renuncia a lograr un conocimiento absoluto, porque más que aceptar la verdad quiere fundarla, crearla, basarla en su pensamiento en vez de basar éste en aquélla.

En cierto modo el escepticismo va unido al voluntarismo, al deseo de poner la voluntad por delante y por encima de la inteligencia: no debe ser la verdad quien mueva a la inteligencia a asentir, sino que debe ser la voluntad quien asienta o deje de hacerlo ante lo que se presenta al conocimiento. Esto es lo que explica que pueda existir el escepticismo, pues desde un punto de vista «razonable» parece una postura contradictoria, ya que afirma como verdadero que nada es verdadero.

b) *Las «razones» del escepticismo*

Aunque el escepticismo es más una «actitud» que una teoría, pues en último extremo es una decisión voluntaria, sin embargo se vale de argumentos racionales para mantenerse: argumentos de la razón contra ella misma para «asegurarse» a sí misma que no merece la pena que nos entreguemos a lo evidente, porque pedir esa entrega es pedir demasiado. Esto quiere decir, y es bueno adelantarlo, que las razones del escepticismo son poco razonables, porque si no fuera así nos confirmarían en que la razón es fiable, es válida. Con estos argumentos el escéptico no busca tanto demostrar como sembrar sospechas. Porque si demostrara algo, inmediatamente dejaría de ser escéptico; en cambio, sembrando desconfianza pero sin argumentos decisivos es como la actitud puede mantenerse.

Esto significa que no vamos a encontrar en ningún momento una razón contundente que nos convenza; tampoco es eso lo que pretenden los escépticos. Sin llegar a las razones de la duda metódica cartesiana —que no son razonables—, aquí se trata de insistir sobre la insuficiencia de la evidencia, para hacer ver que ella misma no es evidente.

Sin pretender ser exhaustivos, podemos resumir dichas razones en las siguientes:

1. Los errores, especialmente de los sentidos. Este es un argumento siempre presente, porque no puede ser negado por nadie: con frecuencia nos equivocamos y, en concreto, los sentidos nos engañan casi continuamente. Como se ha dicho, el escéptico pretende una certeza tan absoluta que no puede dejar de escandalizarse ante los continuos errores en los que todos incurrimos. Si pudiera conocerse la verdad, los errores serían mínimos o prácticamente no existirían.

2. Otro argumento tradicional son las contradicciones de los filósofos. Parece, en efecto, que cada filósofo se siente en la obligación de corregir al anterior, que no hay dos que piensen lo mismo. Pues si ni los filósofos se ponen de acuerdo —y son los que, por decirlo así, se dedican «profesionalmente» a buscar la verdad—, ¿qué ocurrirá con el resto de los mortales? Se ha llegado a decir, no sin parte de razón, que la historia de la filosofía es la historia de todos los errores de la humanidad[60], porque no hay opinión, por peregrina que sea, que no haya sido defendida por algún filósofo. Si los «profesionales» no logran aclararse, hay que concluir que la verdad es inalcanzable.

3. La relatividad del conocimiento humano es otra razón a favor del escepticismo. Es fácil defender esta tesis: el conocimiento sensible es relativo porque la visión, por ejemplo, depende de muchos factores de lugar y tiempo: la hora del día o de la noche, la distancia, el tamaño del objeto visto, la perspectiva, etc. Del conocimiento intelectual puede decirse otro tanto, pues sobre un mismo asunto hay muchos puntos de vista, muchas opiniones. De aquí se puede concluir que es

60. Cfr. HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*, I, 4ª ed., Herder, Barcelona, 1971, p. 34.

imposible saber lo que son las cosas en sí mismas; a lo más que puede llegarse es a opinar, a un conocimiento relativo, válido sólo para quien lo formula, tanto más cuanto que también hay que tener en cuenta muchos factores subjetivos.

4. Quizás el argumento más débil sea el que afirma que es imposible evitar el círculo vicioso en nuestros conocimientos. El escéptico quiere estar seguro, y por tanto quiere pruebas, demostraciones; ahora bien, si todo fuera demostrable nada sería demostrable porque se incurriría en un círculo vicioso, ya que se acabaría cometiendo una «petición de principio». Si A se demuestra a partir de B, y a su vez B es demostrado mediante A, no cabe duda de que no se ha demostrado nada, o de que ni A ni B tienen valor absoluto. Los escépticos afirman que nuestros conocimientos se mueven en un círculo de este tipo y que, por consiguiente, carecen de validez.

c) *Crítica de los argumentos del escepticismo*

¿Qué puede decirse ante estas razones? Todas ellas tienen una cierta base, pero así como no hay mayor mentira que una verdad a medias, no hay mayor error que una verdad parcial si se la toma como absoluta.

1) Es cierto que los sentidos nos engañan con frecuencia, pero de ahí no podemos pasar a afirmar, como hiciera Descartes, que no es bueno fiarse nunca de quien nos ha engañado aunque sólo sea una vez. Como se ha dicho, las facultades de conocimiento no se equivocan en su objeto propio; el error está siempre causado por algo distinto de ellas mismas, normalmente la voluntad en forma de precipitación o falta de atención. Esta afirmación —los sentidos y la inteligencia no se equivocan nunca— puede ser tomada como una tesis dogmática porque no puede ser demostrada, pero sobre este punto —si todo es demostrable— ya hemos hablado.

También es cierto que cuando nos equivocamos lo hacemos inconscientemente, sin darnos cuenta; pero esto es normal, pues quien sabe que está en el error ya ha comenzado a rectificar, ya sabe algo seguro. Todos los hombres nos equivocamos, y lo sabemos, lo cual indica que todos somos capaces de distinguir entre la verdad y el error, es decir, que todos podemos llegar a la verdad. Si no fuera así nunca sabríamos que nos hemos equivocado. El argumento: «no debemos fiarnos de quien nos ha engañado una sola vez» no puede aplicarse al conocimiento porque supone la capacidad para conocer la verdad.

2) Es cierto que en la historia de la filosofía ha habido teorías para todos los gustos, pero esto no invalida esta ciencia. La filosofía es una ciencia muy exigente, porque el filósofo debe amar la verdad por encima de todo, y porque nunca se agotará, o sea, nunca llegará a ser un conjunto o elenco de tesis acabado y completo. Además cada filósofo tiene, en cierto modo, que revivir la experiencia de los que le precedieron si quiere entenderlos a fondo, porque la verdad filosófica no es aséptica, no puede entregarse «enlatada»: «la admiración es fructífera, con ella se encuentra la realidad y las energías humanas son desplegadas: la realidad

es verdad y eso quiere decir que hay *noûs*; la realidad es buena y eso quiere decir que hay amor; ¿y sin amor a la realidad, a la verdad, qué querría decir filosofía? La filosofía compromete al existente, que en ese compromiso descubre que es amante en estricta correlación con que el ser es bueno»[61]. La filosofía no es una ciencia como lo son las ciencias experimentales, que pueden transmitirse en buena medida a los adolescentes en unos cuantos cursos. La filosofía es una actividad vital en la que todo el hombre queda comprometido. Por eso es más fácil cometer errores en esta ciencia que en cualquier otra.

Pero además en la filosofía clásica y medieval existe una continuidad notable que hizo posible que se hablara de una *philosophia perennis*. Aunque cada filósofo tenía teorías y doctrinas distintas, había una continuidad de fondo que puede ser fácilmente rastreada. No ha ocurrido lo mismo en la filosofía moderna, pero el motivo es que aquí se impuso la actitud criticista, y por tanto cada pensador quiso partir de una evidencia que para él, subjetivamente, fuera indudable, evidencia que necesariamente tenía que ser subjetiva, puesto que por principio se rechazaba la evidencia objetiva. Es decir, cuando se ha tomado como punto de partida la verdad del conocimiento, se ha hecho una filosofía en la que unos autores podían ir más allá que los anteriores; cuando no se ha hecho así, se han descubierto muchas verdades particulares, pero la continuidad se ha roto.

Puede decirse, entonces, que el argumento se vuelve contra los escépticos. Aunque en filosofía caben tantos o más errores que en otras ciencias, porque la persona del filósofo está implicada en la búsqueda de la verdad, la historia demuestra que el exceso de precauciones —la actitud subjetiva— es lo que paraliza la búsqueda de la verdad. Ante la verdad hay que mantener una actitud de apertura que es justo la opuesta a la que mantiene el escéptico[62].

3. También es cierto, en alguna medida, que el conocimiento humano es relativo tanto al sujeto como al objeto, pero es sólo una verdad a medias. El conocimiento sensible es siempre relativo y en los animales, que no poseen otro, proporciona unos conocimientos válidos para la vida, pero no para comprender la realidad en sí misma. El animal es el centro de su universo, pues todo gira en torno a él. Pero no ocurre lo mismo en el caso de la inteligencia. El hecho de que el hombre sepa relativizar su posición en el cosmos, que comprenda que debe respetar la realidad, es una señal cierta de que el pensamiento no es un modo más entre otros posibles de conocer las cosas; el pensamiento es el único modo de hacerlo, es decir, el pensamiento posee valor absoluto.

61. Polo, L., *Introducción a la filosofía*, 45. Santo Tomás lo expresa así: «cuando el hombre ve un efecto, experimenta el deseo natural de ver la causa. Es precisamente de ahí de donde brota la admiración humana. Así, pues, si el entendimiento de la criatura racional no llegase a alcanzar la causa primera de las cosas, su deseo natural quedaría defraudado». *S. Th.*, I, q. 12, a. 1.

62. Como hemos leído, ante las verdades conectadas necesariamente con los primeros principios, «el entendimiento asiente necesariamente». Por eso, abstenerse es actuar *contra naturam*, lo cual sólo puede hacerse por un acto voluntario.

A todo esto hay que añadir, ciertamente, que ningún hombre puede llegar nunca al saber absoluto, porque no somos dioses. Pero conocer no es principalmente hacer hipótesis, fabricar teorías, «pensar» la realidad para tratar de atraparla en una red de conceptos «fingidos» por la mente; conocer es profundizar en lo real.

Ninguna doctrina filosófica agotará nunca la realidad, pero eso no quiere decir que todas sean hipotéticas; más bien hay que hablar de grados de profundidad. La ciencia experimental funciona mediante hipótesis más o menos verificables, pero la filosofía pretende conocer las causas últimas de lo real, y las causas no son ficciones de la mente.

El escepticismo es una actitud que no se contenta con poco: juega al todo o nada; pretende un conocimiento absoluto, y no admite que el hombre es un ser finito que alcanza la realidad sin llegar nunca a abarcarla por completo. Es el afán de seguridad, la actitud crítica, la que le impide ser también crítico consigo mismo y aceptar que en todo, también en la evidencia, su ser está fundado por una realidad que le supera.

4) Acusar a la razón de cometer continuamente un dialelo es, sin duda, la más débil de las razones del escepticismo. Con este argumento el escéptico deja ver la razón profunda de su actitud: no se fía de la realidad, sino que quiere fundamentar el conocimiento en sí mismo, en el sujeto. Pero como ya hemos visto, *veritas supra ens fundatur*. La verdad no se apoya en el conocimiento, sino a la inversa. Por eso hay que partir siempre de evidencias inmediatas que nos dan a conocer la realidad. La seguridad que busca el escéptico se manifiesta claramente en su afirmación, tantas veces repetida a lo largo de la historia, de que sólo conocemos las cosas como éstas nos aparecen: el escéptico está seguro de sí y sólo de sí, de sus propias impresiones subjetivas. En cambio, del dato conocido, de lo que aparece como real, duda y se abstiene porque no lo controla, porque exige salir de uno mismo y renunciar a la actitud de vigilancia perpetua de la voluntad.

En este sentido Descartes, y la filosofía moderna, es la salida del escepticismo sin abandonar la actitud vigilante: la pretensión de seguridad y de certeza por encima de la evidencia objetiva. Estar vigilantes, estar despiertos «antes» de que la verdad aparezca ante la razón, mantener continuamente la vigilia del espíritu, no descuidarse para no ser sorprendidos por el objeto es, justamente, lo contrario de la admiración, que es la actitud propia del filósofo[63]. Pero es también limitar la propia capacidad de conocer, conformarse con poco. Sólo Hegel, que afirmó que el objeto es fruto de la actividad del sujeto, y que por eso se identifica con él, creyó haber logrado el saber absoluto de lo absoluto; pero su saber infinito se de-

63. Descartes se mantiene en la duda mediante un arduo esfuerzo voluntario: «Permaneceré *obstinadamente* fijo en este pensamiento, y si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está *en mi mano* suspender el juicio». DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, 1ª Meditación, 21.

mostró finito al día siguiente de haberlo logrado, porque lo posterior, el futuro, escapaba radicalmente a lo ya logrado y acabado.

El conocimiento, para un realista, no incurre en un círculo vicioso porque no se funda a sí mismo; esto ocurre, en cambio, en el idealismo que es, quizás, la meta del escéptico.

3. *El relativismo*

a) *Definición del relativismo*

Por relativismo se entiende la doctrina que afirma que «toda cosa es conocida y valorada por un sujeto determinado, lleno de prejuicios y compromisos, hasta el punto de que confunde sus deseos con la realidad: conocimiento e interés se vuelven lo mismo. Además, siempre se conoce desde una situación concreta y limitada. Lo que es verdad hoy puede no serlo mañana. Algo que no es cierto para mí, lo es para ti... No hay conocimientos utópicos ni intemporales: son hijos de una cultura y de una época histórica, en función de las cuales hay que interpretarlos»[64].

El relativismo no acepta que la verdad tenga valor absoluto; puesto que su validez es relativa, el relativismo adquiere formas diversas según se considere que el punto de referencia es el individuo, el género humano, el momento histórico, la propia cultura, etc. En definitiva, siempre sostiene que la verdad depende del sujeto y de la situación en que éste (ya sea individual o colectivo) se encuentra. La referencia al sujeto es lo más propio de esta postura; por eso, como vamos a ver, el relativismo es también una «actitud subjetiva», una toma de posición respecto de lo conocido.

b) *Formas de relativismo*

Ya hemos enumerado las principales formas que reviste. Vamos ahora a discutirlas.

1. Decir que el conocimiento es relativo al género humano es una postura difundida hoy día más que en otras épocas. Defender esta tesis es muy difícil, salvo que quien la formula se compare con los animales. Es cierto que el conocimiento sensible es relativo al individuo y, sobre todo, a la especie a la que el animal pertenece. La facultad sensible más elevada es, según la filosofía clásica, la estimativa, y ésta valora las cosas de distinta manera en cada caso: para la oveja el lobo es un enemigo, pero para el lobo la oveja es una presa fácil. Lo que es valioso para una especie animal no lo es para otra.

64. LLANO, A., *Gnoseología,* 74.

Si en el hombre no existiera la inteligencia, el conocimiento sería efectivamente relativo, pues no se distinguiría en nada de cualquier otro animal. Pero no es así. Aristóteles advirtió ya que el hombre es el único animal que posee *logos* y que por eso es un ser social: porque busca bienes comunes como lo justo y lo bueno[65].

La inteligencia no es relativa al sujeto, sino que su valor es absoluto. La razón es que mientras que los sentidos sólo captan cualidades, la razón llega hasta el ser de las cosas. Las cualidades pertenecen al ámbito categorial, pero el ser es trascendental. Las cualidades pueden serlo de un ser o de otro, de una especie o de otra; pueden ser más valiosas para un tipo de sujetos y menos para otros, pero en el caso del ser, de la verdad y del bien, esto no puede ser así.

El descubrimiento de lo trascendental coincide con el nacimiento de la filosofía; lo trascendental es lo que no cambia, lo que supera el tiempo, lo que está más allá de lo diverso, lo que no puede dejar de darse si es que las cosas son. Aunque se trata de una tesis metafísica, aquí podemos decir que, si no se admitiera, ni siquiera sería posible realizar una crítica del conocimiento. Plantearse el problema de la verdad es preguntarse por el valor absoluto del conocimiento; si todo fuera relativo ni siquiera podríamos darnos cuenta de ello. Los animales no se plantean este problema: cada uno se considera el centro de su universo, pues las cosas son lo que son sólo con relación a su modo de captarlas y de valorarlas. Si el hombre es capaz de saber que su posición en el universo es excéntrica es precisamente porque sabe relativizarse a sí mismo, porque no se considera un absoluto; y para ello es preciso que su conocimiento tenga valor absoluto.

La reflexión que caracteriza al conocimiento intelectual, y que no existe en el conocimiento sensible, es una manifestación más de que el conocimiento no es relativo a la especie humana. El animal vive tranquilo, sin plantearse siquiera dicho problema porque no puede hacerlo: no puede en ningún momento dejar de ser el centro de todo lo que le rodea; si dejara de serlo, su conocimiento tendría inmediatamente valor absoluto. La postura que defiende que el conocimiento es relativo a la especie humana parte de un prejuicio, a saber, que el hombre es un animal más, un animal que no se diferencia de los demás salvo en que es más sofisticado o más evolucionado. Pero esta tesis es contradictoria.

2. Vamos a ver ahora el relativismo individualista: la verdad es relativa a cada sujeto. Como hemos adelantado, esta postura no es tanto una doctrina filosófica como una actitud ante el conocimiento. La relación entre el escepticismo y el relativismo es evidente, porque ambos niegan la posibilidad de conocer la verdad, y como el escepticismo en la práctica es imposible (Aristóteles advertía que el escéptico debería vivir como una planta), acaba viviéndose como un relativismo.

El primero que formuló explícitamente el relativismo fue el sofista Protágoras; afirmó que «el hombre es la medida de todas las cosas». Esta tesis, discutida

65. ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253a 10.

sobre su sentido, es válida si se refiere al conocimiento práctico, pero no puede aceptarse respecto del teórico. Como se ha dicho, el conocimiento práctico tiene aspectos relativos al tiempo, al lugar y al sujeto, pues lo que vale aquí y ahora puede no valer en otro lugar y en otro momento, y lo que sirve para uno puede ser inútil para otro. Pero no hay que perder de vista que la verdad práctica se fundamenta en la verdad teórica y que lo es siempre con vistas a un fin, es decir, que, apoyado en la verdad, hay siempre un criterio para valorar las cosas, y que dicho criterio ha sido adoptado por el sujeto. Con esto se quiere decir que el conocimiento práctico va siempre precedido por una decisión de la voluntad, que se subordina a unos intereses o valores previos que a su vez pueden ser verdaderos o falsos, buenos o malos. Por eso no hay inconveniente en reconocer que, en los asuntos prácticos, cada sujeto debe decidir por sí mismo y es insustituible —salvo que el fin o meta propuestos sean colectivos—. Pero en este caso el conocimiento está subordinado a un criterio externo. Dicho de otro modo: el conocimiento práctico depende de una decisión voluntaria previa.

3. El historicismo es otra modalidad del relativismo: la verdad depende de la propia cultura, de la situación histórica de una sociedad. Sin entrar a tratar este asunto con más detalle, puede decirse que también reduce el conocimiento humano a conocimiento práctico, pues «valora» sus resultados en función del papel que juegan en unas determinadas circunstancias históricas.

Es cierto que el hombre es un ser histórico, pero lo es en la medida en que la persona, que es su sujeto, tiene un valor absoluto. Ningún animal es un ser histórico, ninguno progresa, precisamente porque su conocimiento es relativo. El animal no necesita trabajar: se adapta al medio o muere. Ello es así porque, como hemos repetido, el animal se considera el centro del mundo en el que vive. Sólo el hombre transforma el medio, lo adapta a sus necesidades. El trabajo, que está en función del hombre, presupone necesariamente que el hombre capte su relatividad, porque de ese modo puede conocer lo que las cosas son en sí mismas.

Aristóteles lo expresó bien cuando escribió: «como no todas las cosas son relativas, sino que algunas son ellas mismas por sí mismas, no será verdadero todo lo que aparece. Y es que lo que aparece es algo que aparece a alguien. Por consiguiente, el que afirma que todo lo que aparece es verdadero convierte en relativas todas las cosas que son. Por ello, quienes buscan imponerse por la fuerza en la discusión, han de poner cuidado en señalar que no existe todo lo que aparece, sino lo que aparece a quien aparece, y cuando aparece, y en la medida en que y como aparece. Si, por el contrario, mantienen la discusión, pero no la mantienen en estos términos, les ocurrirá que se contradirán enseguida. Es posible, en efecto, que la misma cosa parezca miel a la vista, pero no al gusto, y puesto que son dos los ojos, que las cosas no parezcan las mismas a la visión de uno y otro, si aquellos son desiguales» [66]. La tesis escéptica y relativista de que lo único que

66. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 6, 1011a 17-28.

puede afirmarse es lo que aparece tal y como aparece es un contrasentido porque transforma en absoluto lo relativo.

Como en el caso del escepticismo, el relativismo no puede dar verdaderas razones de su postura porque en ese momento habría abandonado el relativismo. Por eso es preciso insistir en que el relativismo es una actitud al servicio de un ideal de seguridad que anula el valor del conocimiento, precisamente cuando pretende afirmarlo. El relativismo no puede, pues, aplicarse al mismo sujeto que lo defiende, porque él mismo se toma como criterio último de su convicción, él se constituye en la «medida» de todas las cosas.

En resumen, el relativista, o bien ha reducido todo el conocimiento a conocimiento práctico, o bien, en su afán de estar cierto, no se fía más que de sus impresiones, de lo que a él le aparece. Pero en este caso está desconfiando del conocimiento y está anteponiendo al sujeto: es el sujeto quien decide sobre el valor del conocimiento, en vez de comportarse de acuerdo con lo que conoce. De cualquier modo se trata de una actitud subjetiva que limita y anula el valor de la razón.

Subordinar los propios intereses y someterlos al juicio de otra persona significa reconocer que quizás tenga razones más poderosas que nosotros, significa aceptar también el punto de vista de los demás. Al relativizar así el propio conocimiento se logra una visión más ajustada a la realidad. Tener la capacidad de hacer esto es lo que manifiesta que la inteligencia puede conocer de un modo absoluto. Quien no relativice sus opiniones no puede convivir con los demás, no puede buscar en común lo justo y lo bueno. Pero aquí relativizar las propias opiniones significa desligarlas de todo interés particular, no someterlas a un criterio subjetivo. Cuando el hombre relativiza su conocimiento práctico es precisamente cuando reconoce el valor absoluto de la teoría.

4. *Características del conocimiento de la verdad. Contextualidad y trascendencia*

a) *El contexto histórico y las ciencias positivas*

Como acción de una persona determinada, el conocimiento se realiza siempre desde un contexto personal, social, cultural, histórico, etc. Nadie parte de cero, y pretenderlo sería inútil porque ese mismo intento estaría marcado, como sucede en la filosofía sistemática, por unos intereses previos que condicionan más aún el resultado. Aunque conocer sea acto perfecto, quien conoce es la persona. Los problemas que uno se plantea, así como las posibles soluciones, vienen en buena medida condicionados por las circunstancias de todo tipo en las que se encuentra. Por eso es pertinente ver hasta qué punto el contexto influye en el pensamiento.

El hombre es social y además es un ser histórico. Nadie puede vivir al margen o de espaldas a su tiempo. Además, hacerlo así no sería ninguna ventaja; más

bien significaría una rémora, pues podría llevar a plantearse cosas que otros han solucionado hace tiempo. La cultura se acumula y se transmite, y este hecho es muy positivo, pues permite que las nuevas generaciones comiencen donde las anteriores terminaron, sin necesidad de reinventar lo ya conocido.

Pero la filosofía y, por tanto, las verdades acerca del sentido de la vida, tiene una peculiaridad que la distingue de las ciencias positivas. Éstas pueden prescindir de su historia, la filosofía no. Para saber química no hace falta saber qué pensaron los alquimistas del siglo XV; pero es imposible saber filosofía si no se conoce la historia de la filosofía. ¿A qué se debe este hecho?

Las ciencias positivas tratan de formular leyes que expliquen el mayor número de fenómenos posibles. Estas leyes, normalmente, se expresan mediante fórmulas matemáticas y explican o miden la regularidad, la constancia con que ocurre algo en la naturaleza. El fundamento para su formulación suele ser la inducción. Por eso todas ellas son hipotéticas. En la concepción mecanicista de la naturaleza, por ejemplo, se parte de que los cambios y movimientos que ocurren en ella se deben a la acción de determinadas fuerzas físicas. Si se conocen cuáles y cuántas intervienen sobre un cuerpo, y cuál era la situación inicial, se está en condiciones de saber con exactitud lo que resultará. En realidad el propio mecanicismo es ya una hipótesis de trabajo, desechado por otras teorías físicas posteriores. Esto, junto con el hecho de basarse en la inducción, explica por qué las leyes son, en realidad, hipótesis.

Cuando una teoría o una ley explica mejor que otras los fenómenos naturales, los científicos no necesitan seguir usando las antiguas. La historia de las ciencias, aunque pueda ser interesante e ilustrativa del progreso científico, no tiene especial relevancia para la ciencia en cuestión. De hecho ni en bachillerato ni en las Facultades universitarias suele estudiarse esa historia[67].

b) *La filosofía y su historia*

En filosofía las cosas son de otra manera. Aquí no se buscan leyes que den razón de regularidades. La filosofía busca causas, y las causas son reales. Suele decirse que lo propio del filósofo es investigar el fundamento, queriendo indicar con ello que no se detiene en los fenómenos, sino que profundiza en lo real para descubrir no cómo suceden las cosas, sino el porqué.

La filosofía, por tanto, no pretende formular hipótesis, sino conocer lo real: su esencia y su ser. Esto se manifiesta de modo patente en el modo como nace la ciencia y en los motivos que llevan a filosofar. Incluso en los planteamientos teóricos, las ciencias positivas buscan respuestas a preguntas, las cuales tienen su origen en

67. Un descubrimiento científico suele ir precedido de otros, en los que se apoya y de los que depende. En este sentido la historia de la ciencia no es discontinua; pero conocer la historia de los descubrimientos científicos no es imprescindible para comprender una ciencia.

fines o necesidades del hombre. La ciencia, suele decirse, y con razón, debe estar al servicio del hombre. Por eso hacer ciencia es plantear preguntas a la realidad, interrogarla. Las preguntas, por su parte, tienen un supuesto previo que las hace posibles. Hay, pues, una intención preliminar que dirige toda la investigación.

En el caso de la filosofía lo previo es la admiración. Como se ha dicho, «la admiración es una forma de temor producida en nosotros por el conocimiento de algo que excede nuestro poder» [68]. La admiración tiene como antecedente el conocimiento de lo asombroso, no un interés particular, y va acompañada de temor ante algo que nos excede. El filósofo busca la verdad o, como dijo Aristóteles, el saber por el saber. Y lo asombroso es que la realidad no es un caos sino un cosmos, que la naturaleza es un principio de movimiento con un orden intrínseco, que somos libres sin habernos dado la libertad, etc. Hacer filosofía es, por eso, buscar el fundamento: de la racionalidad de lo real, del sentido de las cosas, del destino del hombre. Justo lo que el mecanicismo rechaza —la causa final— es lo que busca la filosofía [69].

Esto explica que exista una *philosophia perennis* en la que hay avances y retrocesos, pero en la que las verdades adquiridas siguen teniendo valor siempre [70]. Cabe, por supuesto, profundizar más, pero para ello es necesario saber qué dijeron los pensadores anteriores. La situación personal, social, histórica, etc., de cada filósofo condicionará el que se plantee unas cuestiones u otras y que profundice más o menos, pero no relativizará sus respuestas si llega a la verdad. El filósofo no ha de desechar los resultados del pasado, sino ampliarlos en profundidad. «Una filosofía es sintética en la medida en que recibe el pasado y lo incluye en sí misma, en la forma de desvelamiento de lo que en aquél era esbozo, aproximación y adivinación. Una filosofía es sintética si excluye el perfil de las formulaciones anteriores sólo en lo que tiene de insuficiente, es decir, si se limita a desenmascarar lo provisional de su aparente carácter definitivo, sin dejar de comunicar por ello con lo que en tales formulaciones se contiene incompleta e imperfectamente. La unidad de la filosofía en la historia, como filosofía sintética, es la filosofía perenne» [71].

68. *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 3.

69. «Cuando la Historia se ocupa de hechos contingentes e irreversibles es y tiene que ser historicismo, porque, aunque todo suceda según causas inteligibles, no todo sucede según leyes universales; pero cuando, como en este caso, alcanza estas conexiones necesarias de ideas que son la Filosofía misma, la Historia inmediatamente se supera a sí misma y al historicismo». GILSON, É., *La unidad de la experiencia filosófica*, 3ª ed., Rialp, Madrid, 1973, p. 361.

70. «Hay y habrá siempre historia de la Filosofía, porque la Filosofía existe sólo en mentes humanas que tienen ellas mismas una historia y porque el mundo del conocimiento y la acción a las cuales se aplican los primeros principios mismos es un mundo cambiante, pero no podría haber historia de los primeros principios mismos, porque la estructura de la realidad no cambia. La designación de *perennis philosophia* no es un título honorario para una forma particular de pensamiento filosófico, sino una designación necesaria para la Filosofía misma, casi una tautología. Lo que es filosófico es también perenne por propio derecho». GILSON, É., *La unidad de la experiencia filosófica*, 360.

71. POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, 13.

c) *La filosofía como «sistema» acabado*

En la filosofía moderna no ocurre así. Los modernos, más que buscar en lo real, buscaban en sí mismos cómo comprender lo que, de suyo, quizás carecía de sentido. «El filosofar para el pensador clásico es una participación creciente pero siempre relativa —especular— en el primer principio. Es esta especularidad del pensamiento y la paralela independencia de la realidad de los temas —en los que el pensamiento penetra, pero no suscita primariamente— lo que permite la perennidad de la filosofía como mantenimiento de la verdad alcanzada y, a la vez, como labor histórica de crecimiento e integración.

»Para el pensador moderno, en cambio, filosofar es ejecutar la principialidad misma y en absoluto. El sistema es la correspondencia objetiva, como su expresión acabada y no perfectible, de la fuerza de la razón. La razón como primer principio, o lo que es igual, la dependencia de los temas respecto de la espontaneidad del espíritu humano, he aquí la modificación profunda que desdibuja la distinción entre objeto y realidad, y hace del filosofar un ejercicio encerrado en sí mismo, sin otro fin que recabar su propia suficiencia» [72].

La filosofía moderna ha querido convertirse en una ciencia positiva más y, por ello, ha buscado «explicaciones», respuestas que satisfagan al filósofo, el cual aplicaba su racionalidad sobre la realidad. Mientras que antes era la racionalidad de lo real la que determinaba el saber, ahora ha sido la razón la que ha querido verse reflejada en la realidad [73]. De ahí que «la filosofía moderna no es sintética, sino, a lo sumo, sistemática, lo cual significa que su proceso histórico se interrumpe en cada pensador por efecto de la dependencia completa en que se encuentra el contenido temático respecto de su formulación u objetivación. El sistema, como forma de la filosofía moderna, es un todo acabado, cristalizado, improseguible, consumado en el puro presente de la objetividad. Además, el sistema, para ser construido, necesita desmontar y remoldear por entero la filosofía anterior... Así pues, todo sistema es históricamente discontinuo: su perfección unitaria no puede extenderse al pasado, y él mismo es incapaz de crecimiento» [74].

Los clásicos no quisieron llamarse sabios sino filósofos, amigos y buscadores de la sabiduría. Sólo Dios lo sabe todo. Por eso la filosofía no acabará nunca. Pero cuando se pretende encerrar la realidad en un sistema, se busca el saber absoluto, una explicación completa y acabada en la que no quede ningún cabo suel-

72. Ibídem, 13-14.

73. Kant, por ejemplo, la define del siguiente modo: «la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*), y el filósofo es un legislador de esa misma razón, no un artífice de ella». KANT, E., *Crítica de la razón pura,* A 839, B 867. Se trata del *conceptus cosmicus* de filosofía o «arquetipo en el ideal del *filósofo*». Aquí se muestra que la filosofía es un conjunto de conocimientos ordenados con el fin de satisfacer las exigencias de la razón, no de manifestar la realidad.

74. Ibídem, 13.

to. Por eso cada filósofo moderno ha de empezar de cero: si no le convence el sistema de otro pensador, ha de construir el suyo propio. Los sistemas no son proseguibles ni perfeccionables, porque al hacerlo se hunden enteros: un solo fallo significa el fracaso de todo el sistema.

Buscar el fundamento en el hombre, en el pensamiento, es un error grave que vicia de raíz el pensamiento moderno. El hombre no es el creador; por eso su misión no es dar sentido a la realidad, sino descubrir el que tiene [75]. Y eso es la admiración, la cual «es consecuencia de la contemplación de una verdad sublime» [76]. En este sentido es en el que se ha insistido en que la verdad es un don que hay que recibir con agradecimiento; no es obra nuestra, sino que aceptarla exige un acto de generosidad por parte de la persona: la generosidad de abrirse a la realidad y no encerrarse en uno mismo [77].

5. *La comunicación de la verdad*

Puesto que la verdad se funda en el ser de las cosas, es decir, puesto que no es algo subjetivo ni privado, puede transmitirse a los demás. Enseñar la verdad forma parte de las tareas más propias del hombre, hasta el punto de que hoy se considera que todos deben llegar a adquirir una educación básica, y es función del Estado asegurar este derecho. La ignorancia es un mal grave, pues el ignorante anda por la vida extraviado, sin saber a dónde ir. Al mismo tiempo, mentir, enseñar lo falso, es considerado universalmente como un mal moral, como un pecado.

75. Para Hegel el saber absoluto que pretende la filosofía, cuando se logra, es el saber que solemos atribuir a Dios; de ahí que Dios deba ser entendido no como un ser trascendente al mundo, sino como la conciencia de la humanidad y del mundo: «como el hombre es un ser pensante ni el sano sentido común ni la filosofía renunciarán a elevarse desde la contemplación empírica del mundo, y por medio de ella, hasta Dios... La elevación del pensamiento sobre lo sensible, su ascensión desde lo finito a lo infinito, el salto hasta lo suprasensible, que se realiza con el rompimiento de la serie de lo sensible: todo esto es el pensamiento mismo, este sobrepasar es *sólo pensamiento*. Si este tránsito no debe darse, significa que no se debe pensar». HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 50.

76. *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 3.

77. «Los tres mayores metafísicos de la Historia —Platón, Aristóteles y santo Tomás de Aquino— no tuvieron sistema en el sentido idealista de esta palabra. Su deseo no era rematar la Filosofía de una vez para siempre, sino mantenerla y servirla en su época, como nosotros debemos mantenerla y servirla en la nuestra. Para nosotros, como para ellos, lo importante no es rematar un sistema del mundo como si pudiese deducirse el ser del pensamiento, sino referir la realidad, como sabemos, a los principios permanentes a cuya luz han de resolverse todos los cambiantes problemas de la ciencia, la ética y el arte. Una metafísica de la existencia no puede ser un sistema con el que zafarse de la Filosofía, es una investigación siempre abierta, cuyas conclusiones son, a la vez, siempre las mismas y siempre nuevas, porque se realiza bajo la guía de principios inmutables que ni agotan nunca la experiencia ni son agotados por ella». GILSON, É., *La unidad de la experiencia filosófica*, 359.

a) *La postura escéptica*

En una sociedad en la que el relativismo y el escepticismo están generalizados, como sucede en algunos lugares de Occidente, algunos han llegado a pensar que educar es siempre manipular, imponer las propias ideas y valores, sin respetar la libertad de los demás. Por eso está mal visto, en algunos ambientes, el término «educador», y ha sido sustituido por el de «enseñante». El enseñante transmite a los alumnos conocimientos científicos admitidos como válidos, aunque, por su propia naturaleza, sean hipotéticos. Pero desiste de educar en valores. Quien no esté de acuerdo con esta postura es tildado de dogmático, fanático o integrista, pues piensa que está en la verdad mientras que los demás, por el contrario, están equivocados.

Puede parecer, a primera impresión, que esta postura es respetuosa con la libertad de los demás. En realidad esconde el prejuicio de que la verdad no existe, que es asunto personal y subjetivo, y que no hay valores universalmente válidos. Contra esto hay que decir que «la tolerancia no es de ningún modo, como se dice a veces, una consecuencia evidente del relativismo moral. La tolerancia se funda más bien en una determinada convicción moral que pretende tener validez universal. El relativismo moral, por el contrario, puede decir: ¿por qué debo yo ser tolerante? Cada cual debe vivir según su moral y la mía me permite ser violento e intolerante. Así pues, para que resulte obvia la idea de la tolerancia se debe tener ya una idea determinada de la dignidad del hombre»[78].

Vistas las cosas desde esta perspectiva, la educación es un bien necesario, mientras que el relativismo hace que las personas carezcan de criterio y no sepan nunca a qué atenerse. En realidad el relativista también educa en valores, en los suyos, y normalmente de un modo bastante dogmático, y no se comporta con neutralidad. No hay que olvidar que la libertad no nos la hemos dado a nosotros mismos y que no somos indiferentes ante la realidad; por eso, quien no quiere hacer uso de ella, ya la ha usado, pues ha tomado la decisión de no usarla. En la vida no puede uno abstenerse de decidir, pues la misma abstención es una decisión libre.

b) *La teoría dialógica*

Una teoría extendida también en muchos ambientes para no imponer nunca nada a nadie es la llamada «teoría dialógica de la verdad», formulada por Habermas y Apel. La verdad sólo se haría patente después de una «discusión libre exenta de dominio», o sea, como fruto del diálogo en el que nadie tuviera más medios que los argumentos racionales, y en el que las decisiones se tomaran por consenso. De este modo nadie impondría sus opiniones sino que todos aceptarían, como si fueran propias, las que fueran aprobadas de forma mayoritaria.

78. SPAEMANN, R., *Ética: cuestiones fundamentales*, 30.

La teoría dialógica encierra el prejuicio de que la verdad no existe, y que a lo más que se puede llegar, es a acuerdos prácticos. Pero precisamente por eso es contradictoria. Si quien participe en el diálogo ha de hacerlo «sabiendo» que no está en la verdad, porque ésta sólo surgirá al final, se llega a la paradoja de que sólo pueden decidir qué es verdadero aquellos que están seguros de no saberlo. Es como esperar que de la suma de muchas ignorancias surja la sabiduría. No es el consenso el que da lugar a la verdad; ocurre más bien lo contrario, que es la verdad la que puede hacer que se llegue a un acuerdo[79].

El consenso puede ser válido para tomar decisiones pues la solución a un problema práctico puede no ser la misma en el polo que en el ecuador, en el siglo X o en nuestro tiempo, y además no hay un modo único de resolverlo. Aquí sí es necesario el diálogo, pues, además de conocer el problema, es decir, además de la verdad, a la hora de buscar una solución válida cada uno ve las cosas desde un punto de vista, o valora más unas variables que otras. Pero con la verdad no pasa lo mismo. La dignidad humana, por ejemplo, no depende de las circunstancias, ni de la edad, ni puede quedar en manos de decisiones más o menos racionales o arbitrarias de otros. Se acepta o no se acepta, y quien no lo haga comete una injusticia.

c) *El fanatismo: verdad y violencia*

El fanatismo y el dogmatismo son otra cosa. Quien está en la verdad, quien sabe que todo hombre merece respeto, sabe, por eso mismo, que debe respetar también a quien está en el error. Imponer la verdad por la fuerza es lo propio del fanático. En cambio, ayudar a salir del error mediante la enseñanza, el diálogo y el razonamiento es hacer un bien a otro. La verdad debe imponerse ella misma, y no necesita de la «ayuda» de métodos violentos. Enseñar no es nunca hacer violencia a los demás, sino lograr que asimilen y hagan suya la verdad que se les ofrece, que la acepten libremente como lo que es, un don que les enriquece.

«El fanático es aquel que está afincado en la idea de que no existe más sentido que el que nosotros damos y ponemos. Si conoce el hecho de que quien actúa se enfrenta a la hegemonía del destino, entonces se niega a aceptarlo... Faná-

79. Entre otras razones porque «el discurso no es nunca una instancia de decisión moral, sino exclusivamente un estadio de tránsito para la formación personal del juicio moral... Quien... entiende el discurso como instancia normativa de decisión confunde la formación del juicio moral con procesos de decisión política. En los estados constitucionales democráticos, las normas jurídicas obtienen, de hecho, su validez mediante un acto que se halla al final de los procesos dicursivos. La naturaleza de los procesos en cuestión no se corresponde en modo alguno con el criterio del discurso ideal libre de dominio. Respetar de forma habitual estas normas puede ser, ciertamente, una obligación moral. Mas la convicción que me obliga a obedecer las leyes no es, por su parte, una norma jurídica elaborada discursivamente. En caso contrario, incurriríamos en un regreso al infinito». Además, «no se pueden producir discursivamente valores comunes. Más bien son supuestos para que pueda producirse un entendimiento sobre lo bueno y lo malo». SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, 206-207 y 211.

tico es el revolucionario que no reconoce límites morales a su proceder, porque parte de la idea de que sólo gracias a éste adquiere sentido el mundo» [80]. Por más que una persona pueda tener razón, nada le autoriza a actuar violentamente, porque en ese mismo momento la pierde: al pensar que todos los medios son válidos para llevar a la práctica sus ideales, se contradice. Haciendo el mal es imposible lograr el bien, porque el fin no justifica los medios; sembrando el mal y el odio recogerá lo que ha sembrado. «El punto de vista moral parte en cambio de que el sentido está ya ahí, precisamente en la existencia de cada hombre, y de que, si no fuera así, serían vanos todos los esfuerzos de hacer algo con sentido» [81]. El fanático hace violencia a la realidad y a las personas, y de ese modo las deforma y destruye.

80. SPAEMANN, R., *Ética: cuestiones fundamentales,* 117.
81. Ibídem.

VII. Criterios del conocimiento de la verdad

I. La evidencia

Un tema siempre debatido es el de encontrar un adecuado «criterio de verdad», pues «de nada podría servirnos la adecuación o el ajuste de nuestra facultad intelectiva a la realidad misma de las cosas si no captásemos esa conformidad, es decir, si ese ajuste o adecuación no nos resultaran manifiestos con claridad suficiente» [1]. Ya se ha dicho que al juzgar conocemos que la razón se adecua a la realidad y que, por eso, todo juicio es necesariamente verdadero o falso. Lo que ahora nos planteamos es cómo notamos dicha adecuación, cómo se manifiesta, qué es lo que conocemos para poder afirmar que nuestros juicios son verdaderos. Todos queremos conocer la verdad, pero es un hecho que a veces nos equivocamos; ¿existe algún criterio que nos asegure completamente de estar en posesión de la verdad?

Se han dado varias respuestas a esta pregunta. Para unos es imposible disponer de dicho criterio, pues si existiera no nos equivocaríamos nunca. Los filósofos racionalistas, empiristas e idealistas han formulado criterios subjetivos porque, al defender que no conocemos la realidad sino nuestras ideas, no pueden admitir un criterio objetivo; en la filosofía clásica se admitía que dicho criterio es la «evidencia», pero también la evidencia ha sido entendida de modos muy distintos.

1. *La evidencia objetiva*

«El vocablo "evidencia" es sinónimo de la palabra "claridad". El término griego εναργεια (*enargeia*), que se traduce al español por "evidencia", significa la claridad de lo luminoso o lo diáfano» [2]. Por eso la evidencia puede definirse

1. Millán-Puelles, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, p. 272.
2. Ibídem.

como «la presencia de una realidad como inequívoca y claramente dada a la inteligencia» [3]. Siendo la verdad un conocimiento de la realidad, ésta ha de hacerse patente al entendimiento; dicha patencia es precisamente la evidencia, la cual, por tanto, se basa en la realidad conocida. De todos modos, en la evidencia caben gradaciones, porque la «presencia» de la realidad «ante» la inteligencia puede admitir diversas modalidades. No todas las evidencias son iguales, de ahí también que haya grados de certeza.

El criterio de certeza no puede nunca ser subjetivo, pues en ese caso se incurriría en un círculo vicioso: lo subjetivo es la certeza, luego un criterio subjetivo no sería otra cosa que otra certeza, y así estaríamos ciertos de que estamos ciertos.

El problema es que para saber si estamos en la verdad sólo podemos apelar al propio conocimiento. Según esto da la impresión de que la evidencia debe coincidir con la certeza, pues tiene que ser tan subjetiva como ésta. Pero esto es insostenible porque nuestra propia experiencia, la de todo hombre, nos hace distinguir entre certezas y evidencias. Da la impresión de que nos encontramos en un callejón sin salida. Pero no es así. Hay veces en que lo conocido nos arrebata de tal modo, se nos hace tan patente, se muestra con tanta fuerza, que no podemos dudar ni aunque quisiéramos hacerlo. Esa claridad es precisamente la evidencia. Se trata de una claridad tal que, por decirlo de algún modo, hace que nos olvidemos de nosotros mismos, de nuestra actitud ante lo conocido, de nuestro gusto o disgusto; la atención queda suspendida de modo que, en cierto sentido, somos arrastrados por el conocimiento: no podemos no afirmarlo. Esta evidencia procede de la realidad conocida, que es quien se nos impone al conocerla, quien nos «obliga» a suspender toda actitud subjetiva ante el dato que estamos conociendo.

Santo Tomás llega a decir que «el entendimiento asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios», y no sólo a ellos sino que además «hay otras (proposiciones) conectadas necesariamente con los primeros principios. Son las conclusiones demostrables, de cuya negación se deriva la negación de los primeros principios. A éstas el entendimiento asiente necesariamente cuando deductivamente se reconoce su inclusión en los principios. Pero no asiente a ellas necesariamente antes de conocer por demostración dicha inclusión» [4].

Se dice que esta evidencia es objetiva porque cuando se da, el sujeto, por decirlo así, se retira, desaparece de la escena, se vuelca totalmente en lo conocido y queda anonadado. No se trata de un fenómeno extraordinario que suceda sólo una o dos veces en la vida; se trata de algo que vivimos a diario, pues continuamente se nos presentan datos observados por los sentidos, por ejemplo, que no podemos negar: si vemos a fulano salir de una habitación, tenemos una evidencia inmediata y directa de ese hecho.

3. Cfr. LLANO, A., *Gnoseología*, 52.
4. *S. Th.*, I, q. 82, a. 2.

2. *La evidencia subjetiva*

Descartes, en cambio, desecha la evidencia objetiva, pues piensa que nada es evidente de suyo, sino que las ideas han de ser hechas evidentes por la inspección del espíritu: cuando, una vez analizadas, se presentan como clara y distintamente conocidas, entonces podemos tenerlas por verdaderas. Pero Descartes afirma expresamente que no conocemos la realidad sino sólo las ideas que la realidad causa en nosotros —son un efecto suyo[5]—; con esta teoría no puede admitir nunca que la realidad se presente ante la mente de un modo claro e inequívoco, y se ve obligado a sustituir la evidencia objetiva por una evidencia subjetiva.

Además, Descartes, al dudar de todo, cree que ha logrado «aislar» el pensar puro, el pensamiento sin objeto pensado; éste es el sentido de la expresión «pienso, luego existo»: si al dudar —al despejar el área mental de todo objeto— se presenta el pensar en toda su pureza, hasta el punto de que podemos afirmar que hay un yo que está pensando, entonces no cabe duda de que la evidencia de esa primera verdad indubitable coincide con la evidencia del pensar puro. Por eso creyó que debía tomar como criterio de certeza la «claridad y distinción de las ideas»: la evidencia no es de las ideas sino que la aporta el pensamiento. Si éste es capaz de captar clara y distintamente una idea, entonces no nos es posible no aceptarla porque, por decirlo así, ya no podemos hacer más para comprenderla.

Descartes antepone el sujeto al objeto: la evidencia no es la claridad con que la realidad se presenta al conocimiento, sino la claridad a la que llega el conocimiento después de inspeccionar las ideas. En lugar de estar abierto a la realidad, Descartes se cierra en sí mismo y no acepta como verdadero más que lo que él considera que cumple unos determinados requisitos, lo que le convence, lo que ve él como indubitable. Aquí tenemos en toda su pureza la «actitud crítica» ante el conocimiento, el afán de seguridad.

Como esta teoría deja mucho que desear, incluso a los ojos del propio Descartes, después acudió a la veracidad divina para confirmar que lo que a nosotros nos parece verdadero, lo es efectivamente[6]. En último extremo Descartes acaba recurriendo a un criterio objetivo —Dios—, con el inconveniente de que en vez de apoyarse en la bondad y el poder divinos, que nos han creado con una inteli-

5. «Es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto... Y esta verdad no es sólo clara y evidente en aquellos efectos dotados de esa realidad que los filósofos llaman actual o formal, sino también en las ideas, donde sólo se considera la realidad que llaman objetiva... La idea del calor o de la piedra no puede estar en mí si no ha sido puesta por alguna causa que contenga en sí al menos tanta realidad como la que concibo en el calor o en la piedra». DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas,* 3ª meditación, 35-36.

6. «Esa misma regla que antes he tomado, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, esa misma regla recibe su certeza sólo de que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que está en nosotros proviene de Él». DESCARTES, R., *Discurso del método,* 4ª parte, 72.

gencia capaz de conocer la verdad, ha de acudir a la veracidad divina, para concluir que, cuando usamos bien de la razón, Dios no nos engaña[7].

¿Por qué Descartes no se apoya directamente en la bondad divina? Porque siendo voluntarista, defiende que Dios crea a su antojo, y que lo que Dios hace no es ni bueno ni malo, pues Dios no está sometido a ningún criterio o razón a la hora de hacer algo. Por eso podría ocurrir que Dios quisiera que nos equivocáramos incluso en las cosas que nos parecen más evidentes. Pero como hay veces que estamos seguros de estar en la verdad, esta seguridad no puede ser falsa. Ello se debe no a la bondad sino a la veracidad de Dios, que no puede engañarnos, pues mentir es una grave imperfección. Como Dios es el «creador» de lo bueno y lo malo, podría haber sido bueno que conociéramos siempre mal; por eso la bondad no puede ser un buen criterio, ya que el voluntarismo se lo impide. Además Dios es el autor de la verdad, de modo que dos más tres son cinco porque Dios ha querido; por eso la veracidad divina es, para Descartes, un fundamento más seguro que la omnipotencia o la bondad[8].

Todo esto supone que, o bien Descartes incurre en un círculo vicioso, o bien la demostración de la existencia de Dios es evidente al margen de que cumpla o no el criterio de certeza (pues dicho criterio sólo es válido si Dios existe). En cualquiera de los dos casos dicha demostración queda sin fundamento y, por tanto, el criterio cartesiano, sin valor.

3. *Evidencia «quoad se» y evidencia «quoad nos»*

Una proposición es evidente cuando es fruto de un conocimiento intuitivo, o cuando el predicado necesariamente está incluido en el sujeto; en este caso basta con conocer los términos de la proposición para advertir inmediatamente que el predicado conviene al sujeto. Estas proposiciones son «en sí» mismas evidentes para la inteligencia.

Pero lo evidente por sí puede no ser evidente para el hombre o para determinadas personas. Por ejemplo, cuando alguien posee el hábito de la ciencia matemática conoce como evidentes los teoremas más elementales, como el de Tales o el de Pitágoras. Quien no posee dicho hábito necesita que se le muestre la verdad

7. «Por lo que es evidente que (Dios) no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto». DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas,* 3ª meditación, 44.

8. «Por ejemplo: Dios no ha querido crear el mundo en el tiempo por haber visto que eso era mejor que crearlo desde toda la eternidad, ni ha querido que los tres ángulos de un triángulo valgan dos rectos, por haber sabido que no podía ser de otro modo, etc. Al contrario: pues que ha querido crear el mundo en el tiempo, por eso es ello mejor que el haberlo creado desde toda la eternidad; y por cuanto ha querido que los tres ángulos de un triángulo fuesen necesariamente iguales a dos rectos, es ahora cierto que eso es así y no puede ser de otro modo; y lo mismo sucede con las demás cosas». DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas,* Sextas Respuestas, 6, 330.

de esos teoremas mediante una detallada demostración. Quizás la primera vez que aprendió esos teoremas necesitó de largas explicaciones, pero luego, cuando ya los ha aprendido, le basta una simple mirada de la mente para ver intuitivamente que son verdaderos.

También hay proposiciones que siendo evidentes en sí mismas, no lo son para el hombre, para ningún hombre, porque no conocemos los términos que constituyen el sujeto y el predicado. Es el caso, por ejemplo, de la proposición «Dios existe». Ocurre, sin embargo, que no conocemos la esencia divina, que no sabemos qué es Dios en sí mismo; por eso la existencia de Dios ha de ser demostrada a partir de la existencia de las criaturas, la cual sí nos resulta evidente [9]. Los autores racionalistas e idealistas piensan que sí conocemos la esencia divina, por eso formulan argumentos «ontológicos» en los que tratan de ver la existencia mediante el estudio de la esencia de Dios. Pero es claro que no podemos conocer a Dios tal y como es en sí mismo, pues siendo Dios infinito, se requiere un acto de conocer infinito para poder comprenderlo; a su vez, un acto infinito de conocimiento debe ser un acto de ser infinito; el hombre no es ninguna de las dos cosas, luego es evidente que no puede conocer la esencia divina en sí misma. Aunque podamos demostrar que Dios existe, el conocimiento de su ser será siempre imperfecto y limitado [10].

Como la verdad se fundamenta en el ser de las cosas, cuanto más perfecto sea un ser más cognoscible es, pues «*ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*» [11]; sin embargo lo más cognoscible por sí no es lo más cognoscible para nosotros, pues nuestro conocimiento comienza por los sentidos y tiene como objeto propio la esencia de los seres corpóreos. Esto quiere decir que para el hombre son más cognoscibles los seres sensibles que los seres espirituales, es más fácil hacer física que metafísica.

4. *La evidencia mediata*

Hay verdades que resultan «inmediatamente» evidentes, ya sea mediante una intuición sensible o por medio de una intuición intelectual. Estas verdades no necesitan demostración, y además tampoco pueden ser demostradas, porque en ese caso dejarían de ser evidentes y pasarían a ser conclusiones de un razonamiento.

9. Cfr. *S. Th.*, I, q. 2, a. 1.

10. Es preciso distinguir entre los argumentos «ontológicos», propios del racionalismo, y el argumento *a simultáneo* de san Anselmo. San Anselmo no afirmó nunca conocer la esencia divina sino que Dios, «además» de existir en el pensamiento, debe existir en la realidad. Es decir, para san Anselmo la idea de Dios es insuficiente y por eso hemos de añadirle algo más, a saber, la existencia real fuera de la mente: Dios es más de lo que hemos pensado con la idea de Dios. En los racionalistas Dios no es más, sino exactamente lo que hemos pensado como Dios. Descartes, por ejemplo, decía que la idea que tenemos de Dios es una idea positiva, y Hegel confunde a Dios con el saber absoluto.

11. *In De Causis*, prop. 6.

Pero otras se deducen, mediante razonamientos, de verdades anteriores; en este caso la evidencia es «mediata», pues la verdad de estas proposiciones depende de la verdad de otras, y sólo mediante ellas hemos podido conocerla. También ahora la evidencia es «objetiva», pues se funda en unas proposiciones y en unos razonamientos en sí mismos evidentes, pero su evidencia *quoad nos* es menor que la de las proposiciones inmediatamente evidentes, ya que se trata de una evidencia derivada, pues las premisas son la causa de la verdad de la conclusión.

Cuando se trató acerca del sentido reflexivo de la verdad se dijo que esa reflexión, que es un conocimiento habitual, versa sobre el propio acto de conocer. Esta tesis tomista encuentra ahora su confirmación. Al reflexionar no se conoce la realidad para compararla con el objeto conocido y ver así si coinciden o no; esa interpretación, como se vio en su momento, es absurda, pues supone que debemos conocer dos veces la misma cosa para comparar el primer conocimiento con el segundo, el cual nos aseguraría de la verdad del primero. Ahora que hemos visto qué es la evidencia hay que añadir que lo que conocemos al reflexionar es si el acto de conocer posee la claridad suficiente como para poder ser considerado como evidente, si lo conocido lo ha sido de un modo patente e indudable.

En el caso de las evidencias mediatas, en cambio, cada paso de la demostración ha de ser evidente para que pueda serlo también la conclusión. En la demostración hay que estar atentos en cada una de las conclusiones parciales, comprobando que se sigue lógicamente de las anteriores. No hace falta, como piensan los racionalistas, que la deducción sea una suma de intuiciones; las verdades intermedias lo son por deducirse de las premisas, no porque se presenten ellas mismas, al margen de la deducción, como evidentes. Es más bien el discurso lógico el que ha de ser correcto, de modo que aunque de momento no se «vea» por qué cada paso es verdadero por sí mismo, se comprenda que es consecuencia del anterior.

La evidencia, por tanto, es el objeto de la reflexión: conocemos que la realidad se ha hecho de tal modo patente al pensamiento que, de modo natural, el entendimiento asiente, sin necesidad de ulteriores investigaciones o de plantearse qué actitud ha de tomar ante lo conocido. La evidencia, por tanto, anula de raíz las «actitudes subjetivas».

5. *El problema de la inducción*

Las ciencias experimentales usan con frecuencia, para formular sus teorías y leyes, del método inductivo. A partir de casos particulares, enuncian leyes universales. Los experimentos realizados en el laboratorio, por ejemplo, sirven de base para la elaboración de las leyes de la naturaleza. El problema que se plantea es que el paso de «algunos» a «todos» no garantiza que la conclusión sea verdadera, pues no hay ninguna ley lógica que lo avale. ¿Qué valor de verdad tienen entonces esas leyes?

Las leyes y las teorías se formulan por generalización, buscando lo común a muchos fenómenos diversos. Si se tiene en cuenta lo dicho acerca de esta operación de la inteligencia, que coincide con lo que santo Tomás llamaba «abstracción formal», su verdad puede no ser nunca definitiva. Las ideas generales las formamos nosotros eligiendo una nota o característica común a diversos fenómenos; si después se desea hacerla extensible a otros casos, será la experiencia la que sirva de criterio para saber si se extiende a muchos o pocos casos. Las leyes y las teorías se formulan con la pretensión de validez universal, es decir, de que su extensión sea universal. Pero que lo sean realmente no puede confirmarse nunca de modo definitivo.

Las teorías científicas son elaboradas por los científicos para explicar la realidad; son, en cierto sentido, una explicación que el investigador se hace a sí mismo para comprender una serie de fenómenos. En este sentido «pensar es innovar, suscitar ideas que no nos están dadas. Porque la inteligencia entiende considerando en su interior, es decir, forjando las ideas y conceptos, las teorías que cada quien es capaz de suscitar para comprender lo que en la experiencia nos está dado» [12]. En cierto modo habría que decir que, en este caso, no es el pensamiento quien debe adecuarse a la realidad, sino ésta la que se corresponde o no con el pensamiento. Por eso los científicos «verifican» sus leyes y teorías, es decir, preguntan a la realidad si son acertadas o no.

No puede extrañar por eso que en algunos casos las teorías científicas no sean neutrales, sino que entrañen una cierta carga ideológica, es decir, que deriven de algunos prejuicios o ideas previas no científicas sino filosóficas. En esos casos se pretende hacer válido el prejuicio en base a su «comprobación» empírica, cuando en realidad se está dando una interpretación filosófica o ideológica de unos hechos físicos [13].

Ya hemos visto un ejemplo en la concepción mecanicista de la naturaleza: el antiaristotelismo propio del nominalismo llevó a desechar la causa formal y la causa final, con lo que la naturaleza quedó reducida a materia y fuerza, siendo ésta, además, extrínseca a la materia. Hoy, en cambio, se está volviendo a un modelo energetista que admite de nuevo la causalidad formal.

12. García González, J.A., *Teoría del conocimiento humano,* 64.

13. «En ocasiones se considera a la inducción como el estudio de una colección de datos particulares, del cual surgirían las leyes y teorías científicas. No puede subestimarse la importancia de tales estudios. Sin embargo, es imposible obtener leyes y teorías utilizando sólo hechos y lógica. Desde el primer momento, en la formulación de las leyes y teorías intervienen construcciones teóricas... Y las teorías no se obtienen por mera generalización inductiva de casos particulares». Artigas, M., *Filosofía de la ciencia*, EUNSA, Pamplona, 1999, p. 181.

VIII.
Situaciones personales ante el conocimiento de la verdad

I. El dinamismo del conocimiento

1. *El conocimiento de lo absoluto: el tema de Dios*

a) *La apertura a la trascendencia*

Hay en el hombre, por naturaleza, un deseo de saber[1]. Esto es un hecho que no necesita ser demostrado porque es evidente. Aristóteles lo ilustra haciendo ver que, incluso cuando no vamos a hacer nada, preferimos tener los ojos abiertos. Lo normal, lo natural, es que queramos conocer dónde estamos, qué hay a nuestro alrededor, qué sucede, etc. El afán de saber es constitutivo del ser de la persona. Vivir al margen de la realidad es algo imposible, porque la vida misma implica una relación continua con lo que nos rodea.

En el caso del hombre, además, hay una inclinación natural a trascenderse, a ir más allá de sí mismo. El ideal de la autarquía del que hablaron los griegos, y el de la autonomía, propuesto por el pensamiento ilustrado, no es humano. El hombre no encuentra respuesta a sus preguntas más fundamentales y profundas ni en el mundo ni en sí mismo. Ya se ha visto que la voluntad es una tendencia al bien sin restricciones, y lo mismo ocurre con la razón: las verdades parciales no satisfacen, porque no son una respuesta a lo que el hombre busca. En este sentido, entre otros, hay que decir que el hábito de sabiduría es innato, porque no hay nadie que no desee saber el porqué de las cosas. Y aunque sólo Dios posee dicho conocimiento, y «cabría pensar con razón que poseerla (la sabiduría) no es algo propio del hombre..., sería indigno de un hombre no buscar la ciencia que, por sí mismo, le corresponde»[2].

Aspiramos a algo que, de algún modo, nos rebasa: por una parte ese conocimiento es propio del hombre, y por otro es exclusivo de Dios. Esta aparente apo-

1. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980a 21.
2. Ibídem, I, 2, 982b 28-32.

ría se resuelve si se tiene en cuenta que lo que el hombre busca sólo puede encontrarlo en Dios mismo. El deseo de saber no se aquieta nunca, pues nunca puede decirse que ya sabemos demasiado o que no queremos saber más. Esto se debe a que, como persona, el hombre no encuentra una respuesta satisfactoria a sus interrogantes en la naturaleza ni en las demás personas humanas.

La religión no es un modo de consolarse o de aquietarse cuando se comprueba que no existe aquello que buscamos. Al contrario, «el que la dimensión religiosa forme parte del ámbito de la posibilidad humana es constitutivo del carácter personal del hombre» [3]. Y la razón es que «el hombre "tiene" naturaleza. No es la naturaleza la que lo tiene a él. Su obrar no está prefigurado en su organización instintiva. Justamente por eso, lo natural puede no tener para él ningún sentido normativo» [4]. Mirando a nuestro alrededor, conociendo la naturaleza, incluida la nuestra, no descubrimos el sentido de la existencia, no sabemos qué debemos hacer ni por qué. En cambio, «la religión da respuesta a la pregunta cuando entiende la naturaleza en su conjunto no como algo último irrevocable, sino como algo "tenido", como creación, en cuyas estructuras teleológicas se puede comprobar la voluntad del creador para el hombre. Sólo una voluntad personal así puede ser para el hombre origen de la normatividad de "lo recto por naturaleza". La afirmación de Dostoiewski, alterada por Wittgenstein, según la cual si Dios no existe todo está permitido, sigue siendo verdad, aun cuando el contenido de lo moral se alcance independientemente de cualquier convicción religiosa. Lo que sigue sin entenderse sin esa convicción es "por qué" debemos hacer lo que consideramos mejor para todos cuando importantes intereses personales se oponen a ello. No se entiende, a fin de cuentas, qué significa tener un deber. La intelección de los valores tampoco puede obligar a las personas a someterse a ellos» [5].

Los seres naturales, aquellos que «son» su naturaleza, no son libres, no pueden plantearse qué deben hacer ni por qué. Todo eso les viene dado, y cumplen su fin sin necesidad de saberlo. De hecho el que tengan fin es algo que sólo lo sabe el hombre cuando interpreta teleológicamente el universo. Y esa interpretación es esencial al hecho mismo de entenderlo. De otro modo la realidad nos aparecería sin sentido, y ante ella sentiríamos, como dice Sartre, náuseas. Pero no es así: la naturaleza no se presenta como algo hostil o absurdo, entre otras cosas porque en un mundo absurdo el ser racional sería el más absurdo de todos: un ser que no podría ejercer su racionalidad, incapaz de conocer nada.

En cambio «únicamente no es vacío el concepto de responsabilidad frente a uno mismo cuando se entiende como concepto religioso, o sea, cuando la instancia ante la que se es responsable no se reduce a aquello de lo que se es responsable» [6]. Hoy se ha extendido la idea de que la ética, los valores, el bien, son asuntos priva-

3. SPAEMANN, R., *Personas,* 105.
4. Ibídem.
5. Ibídem, 105-106.
6. Ibídem, 106.

dos; la vida pública, las leyes, deben basarse en una «ética de mínimos», de modo que no se imponga a nadie más que lo estrictamente necesario para la convivencia; al margen de esa ética cada individuo puede luego decidir qué es valioso para él. Esta mentalidad es nihilista. Presupone que la persona carece de fin y de sentido y que, si quiere vivir de acuerdo con algunos principios, eso es asunto suyo.

La realidad, en cambio, es que no podemos vivir sin sentido, que no somos un fin para nosotros mismos. Las teorías, como el existencialismo de Sartre, que han puesto el fin del hombre en la autorrealización, han acabado por reconocer que la vida es absurda, una pasión inútil. «La tesis de los "personalistas" acosmistas, según la cual no hay obligación que pueda proceder de su naturaleza ni de la naturaleza de las cosas, obliga a plantear la pregunta sobre de dónde vienen los contenidos de su querer y los fines hacia donde apunta su dominio de la naturaleza. La respuesta sólo puede ser ésta: son naturales. Cuando la naturaleza no tiene para él implicaciones normativas, es precisamente cuando hay que explicar naturalísticamente lo que quiere y hace»[7].

b) *Dios como objeto de la filosofía*

Vivir es encontrarse en la realidad. Esta apertura consciente viene dada por el propio ser del hombre. Pero no por estar ya viviendo se sabe por qué y para qué se vive. Al reconocer que somos criaturas, que no nos hemos dado el ser y que «debemos» dirigirnos a alguna parte, se abre paso la pregunta por el sentido de la vida. Y como la respuesta no está en la naturaleza ni en las demás personas, se abre otro horizonte más amplio: la trascendencia ilimitada.

Cuando se prescinde de Dios, la mente se cierra, y se limita a hacer teorías para dar cierto sentido a lo que se hace sin lograr nunca una respuesta definitiva. «El ateísmo es peculiar de la cultura occidental en una de sus fases y en ciertos grupos, ahora bastante extensos... En la cultura occidental aparece el ateísmo, pero no de un modo unívoco, sino según diversas variantes: desde una soteriología inmanente, como el marxismo, a un agnosticismo (Dios no es el tema de la ciencia), o una suspensión de juicio: porque Dios es un asunto del que (como de todos los demás) no puede estar seguro»[8].

Sin Dios el hombre entra en crisis y no sabe a qué atenerse: «el ateísmo de hoy no sólo acude a la idea de una crisis de fundamento, sino que está vinculado a la desintegración del ser humano. Basta indicar que el hombre atraviesa una situación de interna división; duda de sí mismo, y esa duda le impide concentrar su esfuerzo y, como afrontar el tema de Dios exige un gran impulso, el hombre desintegrado renuncia o desiste»[9].

7. Ibídem.
8. POLO, L., *Introducción a la filosofía,* 181.
9. Ibídem.

El hombre necesita respuestas con valor absoluto; las teorías e hipótesis son valiosas y útiles en la ciencia, pero no aportan nada al sentido de la vida. Lo mismo ocurre con los valores: los bienes relativos no son duraderos y no pueden fundar una convivencia verdaderamente humana. Tanto la inteligencia como la voluntad están abiertas sin limitaciones. Por eso, si el hombre no encuentra lo que busca, queda insatisfecho, frustrado. «El tema de Dios... es el gran tema de la filosofía: la filosofía desemboca en Dios a la fuerza. Por eso, la relación de la filosofía con fases culturales ateas es problemática: la filosofía se reduce a ensayismo fragmentario fruto de la desorientación. Porque la brújula del pensamiento indica a Dios, y un pensamiento sin Dios es un pensamiento desnortado, que vaga o divaga» [10].

2. *Historicidad y hermenéutica*

a) *La comprensión del momento histórico como problema filosófico*

Hay problemas y cuestiones que están siempre presentes en el hombre. El tema de Dios no es accidental ni provisional; se ha planteado siempre. De otro modo el hombre no se entendería. Pero el hombre es un ser con historia, un ser que acumula la cultura anterior y la transmite a las generaciones siguientes. Además las circunstancias históricas son muy variadas. No siempre se plantean los temas del mismo modo ni desde la misma perspectiva.

Para el hombre antiguo, la naturaleza era una fuerza imponente de la que dependía. La lluvia o el sol, el frío o el calor, los desastres naturales, etc., eran imprevisibles, y de ellos dependía en gran medida la propia subsistencia. Con el nacimiento de la industria se ha alterado esa relación. Es cierto que seguimos dependiendo en parte de la naturaleza, pero también la naturaleza depende ahora del hombre. Incluso el propio hombre está cada día más en manos del hombre: la medicina, los métodos anticonceptivos, la posibilidad de manipulación genética, etc., han invertido hasta cierto punto el puesto del hombre en el mundo.

Pero en cada momento histórico es preciso que el hombre esté a la altura de las circunstancias, es decir, que comprenda la situación y sepa a qué atenerse. En este sentido también la filosofía y, en general, el conocimiento de la verdad, es histórico. No es posible vivir hoy como hace siglos, hay que comprender qué podemos y qué debemos hacer, qué descubrimientos hacen la vida más humana y cuáles no. No existe una filosofía ya acabada, fija, cerrada; ni una ética, ni una antropología... Lo que hay es una filosofía perenne, un desarrollo continuo sin rupturas. Pero para ello es preciso saber qué pensaron los demás, qué respuestas dieron a su situación, cómo enfocaron los problemas. Tratar de partir de cero sería regresar al pasado.

10. Ibídem, 182.

No está asegurado que esto se logre en cada caso. Cuando una época, o una persona, no tiene los medios adecuados para comprender su propia situación, viene un momento de crisis de sentido y de valores: no se sabe qué hacer, se pierde el sentido de la orientación y se actúa sin criterio.

En la vida social y en cada momento histórico ocurre, a otro nivel, lo que a veces sucede en la vida personal: que nos desconcertamos, no sabemos exactamente definir los problemas y carecemos de inspiración para resolverlos. Lo que pasa es que «todo lo que se nos da en la experiencia está en un contexto, en un marco categorial de objetos posibles de la experiencia. Con otros acontecimientos ocurre algo parecido. El acontecimiento tiene explicación. Es portador de significatividad, aun cuando sea incomprensible o indiferente. No hay hechos sin relevancia... El empeño en nombrar todo aquello con lo que nos encontramos es el empeño en incluir todo aquello con lo que nos encontramos, basándonos en ciertas semejanzas relevantes, en el presente contexto del mundo y, de ese modo, identificarlo. Una cosa es identificable exclusivamente como algo constituido de cierta forma, o sea, en virtud de una esencia que hace que sea conmensurable con todo lo demás» [11].

Situarse, saber qué lugar ocupa cada cosa, qué función cumple y qué sentido tiene en un momento dado, puede no ser fácil. A veces andamos a tientas, sin saber exactamente donde estamos. Esto quiere decir que el conocimiento se da siempre en un contexto, que es el que da significado a las cosas.

b) *La hermenéutica y sus límites*

Este hecho de experiencia es el que ha dado lugar a teorías como el historicismo, que no es más que un relativismo referido al momento histórico en que cada cosa está situada. Para el historicismo el contexto es el sujeto, y todo lo demás pasa a ser mera circunstancia. Es decir, invierte los papeles. En lugar de ser el hombre quien, gracias a su inteligencia, conduce su vida y decide por sí mismo, son las circunstancias históricas las que determinan el modo de comportarse de las personas. Nada puede entenderse, según esto, si no es conociendo el contexto.

Pero el historicismo, como todo relativismo, es contradictorio. Si fuera cierto nunca podríamos saberlo, porque también la propia teoría historicista sería consecuencia de unas determinadas circunstancias y carecería de valor absoluto. Si todo es relativo, también lo será el relativismo, con lo que, como interpretación de la realidad, deja mucho que desear.

Hoy está más de moda otra teoría muy relacionada con la anterior: la hermenéutica. Para ella, más que de verdad, hay que hablar de interpretación. Igual que los textos antiguos han de ser interpretados teniendo en cuenta el momento histórico en que se escribieron, y ninguno puede entenderse fuera de dicho contexto,

11. SPAEMANN, R., *Personas*, 129.

del mismo modo —según esta corriente— ocurre con la historia y con la biografía de cada persona. Cada época «lee» la realidad desde su propia perspectiva, que variará con el tiempo. De este modo, el intento de esclarecer por completo el sentido de las cosas se convierte en una empresa imposible. Lo más que cabe es «reinterpretar» las interpretaciones anteriores, y así siempre. Se supone que de este modo nos iremos acercando progresivamente al significado original, pero dicha aproximación nunca llegará a una identificación.

Tanto el historicismo como la hermenéutica tienen parte de razón. Las circunstancias de tiempo, de lugar, de personas, geográficas, etc., pueden ser importantes y, en algunos casos, incluso definitivas para entender un hecho o una situación. Vivimos rodeados de cosas y de personas que influyen en nosotros, y es imposible aislarse; más aún, no es deseable el aislamiento, porque la persona, por su misma naturaleza, debe coexistir con la naturaleza y con sus semejantes. Pero así como a la hora de valorar moralmente una acción las circunstancias no cambian su valor moral sino que lo modifican en cuanto a su gravedad, del mismo modo hay que decir que la persona y la verdad son siempre lo que son, sin que cambien sustancialmente a causa del entorno.

En el caso de la persona ocurre también que «sean los que sean los contextos en los que tengamos que ver con otros hombres, y por diferentes que sean los modos en que los utilicemos también como medios para nuestros fines, no debemos nunca, como dice Kant, utilizar su humanidad "exclusivamente" como medio. Eso significa que el otro sigue siendo esencialmente el mismo, más allá de cualquier contexto desde el que uno entienda a la persona con la que se encuentra...» [12]. ¿Qué consecuencia se deriva de este hecho?

Siguiendo con el ejemplo, que aquí es más que un ejemplo, de la valoración ética, lo fundamental no son las circunstancias, aunque puedan ser importantes, sino el objeto y la intención. Lo que se sigue es que «la peculiar independencia del contexto, que está unido, sea cual sea el contexto que sirve de mediación, con la percepción de la persona, caracteriza asimismo la estructura y el sentido de sus manifestaciones, su modo de hablar y de obrar. El valor de verdad del hablar humano y la cualidad moral de las acciones humanas son independientes del contexto, razón por la cual representan inmediatamente a la persona que habla y obra» [13].

Característica esencial del conocimiento intelectual es que, aun siendo parcial y dándose siempre desde una cierta perspectiva, no es un punto de vista más o, como se ha repetido otras veces, no es hipotético. Puede ser más o menos profundo, más o menos completo, pero siempre apunta al ser de las cosas y por eso, porque la verdad no es relativa, la actuación correspondiente tiene valor moral.

«El habla humana está, sin duda, siempre en contextos que es preciso conocer para descubrir su sentido semántico y su sentido performativo. Por lo de-

12. Ibídem, 130-131.
13. Ibídem, 132.

más los contextos no son siempre unívocos. Se cruzan entre sí... Pero, en el caso de que su sentido sea claro, la proposición es verdadera o falsa, y su valor de verdad no varía en ningún contexto al que se la traslade. Si es falsa, seguirá siendo falsa, y además hace que sea falsa cualquier proposición de una oración de la que forme parte... Las proposiciones falsas son estrictamente contextuales, y quien afirma su verdad debe tener en cuenta este contexto en todo lo que ulteriormente diga para que no resulte ninguna incoherencia. Quien miente precisa buena memoria y sangre fría. Quien dice la verdad no precisa nada semejante. Una proposición verdadera es compatible con cualquier otra proposición verdadera» [14].

La hermenéutica se enreda en sí misma, interpreta y reinterpreta las interpretaciones sin encontrar nunca una definitiva. El historicismo no admite ninguna verdad; todo son puntos de vista, todo depende del contexto histórico. Pero el solo hecho de que estas teorías hayan podido ser formuladas manifiesta que los contextos no son lo definitivo. Buscar la verdad y encontrarla puede depender de mil cosas más o menos marginales, pero una vez encontrada tiene valor en sí misma.

Para llegar a conocer una verdad pueden resultar determinantes las circunstancias de tiempo, lugar, etc., pero la verdad misma no es fruto de ellas: era verdad antes y lo seguirá siendo después. En el caso de las teorías de las ciencias experimentales, el descubrimiento de una ley suele ser consecuencia de muchos factores, muchos de ellos históricos; pero estas leyes, más que verdaderas o falsas, son más o menos amplias, es decir, explican un mayor o menor número de fenómenos; por eso siempre son provisionales, no porque no nos den a conocer la realidad, sino porque siempre es posible formular otra ley más exacta. Además muchas de ellas son válidas dentro de una teoría determinada, pero no en otra, que explica el mismo fenómeno de otro modo.

A esto se debe, como se ha visto ya, por qué no suele estudiarse la historia de estas ciencias. Pero no ocurre así con la filosofía. La filosofía tiene una historia que condiciona, aunque no determina, su contenido, y sus verdades, si realmente lo son, no pierden vigencia. Sí cabe profundizar más, dar una visión más completa y unitaria del hombre y de la realidad, y en este sentido progresa también. Pero para ello es preciso conocer qué pensaron los filósofos anteriores, porque ahí hay un conjunto de verdades de las que no se puede prescindir.

II. Estados personales ante la verdad

1. *Conocimiento y asentimiento*

Santo Tomás afirma que en el juicio «se deben considerar dos actos de la razón: uno por el que se aprehende la verdad sobre algo...; y el otro es el acto por el

14. Ibídem.

que la razón asiente a aquello que aprehende»[15]. Esta distinción podemos verla fácilmente en aquellos casos en que ante un juicio dudamos y nos abstenemos momentáneamente de asentir: aunque hemos formulado la proposición, aún no estamos en condiciones de adherirnos a ella. Por eso es posible distinguir entre el «contenido de la proposición» y la «fuerza asertiva», ya que ante una proposición caben diversos estados de la mente: la «certeza», la «duda», la «opinión» y la «fe». Cuando afirmamos como verdadero lo falso, nos encontramos en el «error».

Algunos filósofos han interpretado que el primer acto, aquel por el que se aprehende la verdad, lo realiza el entendimiento, y el segundo —lo que hemos llamado «asentimiento»— es propio de la voluntad, que se adhiere o deja de hacerlo. No es así; como acabamos de leer, santo Tomás afirma que se trata de «dos actos de la razón». La postura contraria es propia del «voluntarismo», que defiende que es siempre la voluntad quien afirma o niega; si esto fuera así, el asentimiento carecería de base racional, pues la voluntad actuaría sin motivos, o con motivos subjetivos aportados por el sujeto, no por el «contenido proposicional».

En realidad es la razón quien, ante el «contenido objetivo», se adhiere o deja de hacerlo en función de dicho contenido; sólo en la fe interviene la voluntad como fuerza determinante de la afirmación, pero incluso en este caso lo hace teniendo en cuenta el «contenido objetivo». La decisión voluntaria de aceptar la verdad es imprescindible a la hora de actuar, de adecuar la propia conducta a lo que se nos presenta como verdadero, pues es evidente que, aun reconociendo que una proposición es verdadera, podemos actuar al margen de ella e incluso en sentido contrario. En este caso la inteligencia asiente y, sin embargo, la voluntad no.

2. *La certeza*

La certeza se define como el estado de la mente que se adhiere firmemente y sin ningún temor a un juicio. La certeza es, pues, un estado subjetivo, que puede o no tener un fundamento objetivo. La certeza no debe confundirse con la verdad, aunque normalmente es consecuencia de poseerla. En el lenguaje ordinario es frecuente identificarlas, y así se dice que tal cosa es cierta o que un hecho es cierto, queriendo indicar que es verdadero e indudable. Pero caben certezas falsas que indican que ambas cosas son distintas.

a) *Certeza y verdad*

Es claro, pues, que la certeza no se identifica con la verdad, pues esta última es una adecuación entre el intelecto y la realidad y la certeza, en cambio, es un estado subjetivo.

15. *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 6.

¿Cómo es posible que existan certezas erróneas, que estemos seguros de cosas que son falsas? Este es el tema del error. El error sería imposible sin certeza, pues de lo contrario no estaríamos en el error sino en la duda o en la opinión. Las causas del error son las potencias inferiores y, sobre todo, la voluntad, que nos impulsan a asentir cuando aún no hemos logrado la evidencia. En esos casos no estamos en la verdad sino que deseamos que las cosas sean como nosotros queremos [16]. Por otra parte, siempre es posible negar lo evidente pues, como hemos visto, aunque la inteligencia se sienta impelida a adherirse a la evidencia, la voluntad es quien controla la conducta, y puede actuar en contra de las propias convicciones intelectuales. Como no todas las verdades son evidentes del mismo modo —existen muchos tipos de evidencia—, siempre es posible deformarse la conciencia y llegar a convencerse de que las cosas son de otro modo, o de que los motivos de nuestra conducta son los más convenientes en determinadas circunstancias [17].

En el caso de la duda universal cartesiana tenemos un ejemplo claro de duda voluntaria; Descartes «busca» o más bien «inventa» motivos subjetivos para hacerlo. Él mismo reconoce que hay cosas que se nos presentan como indudables, pero no está dispuesto a aceptarlas, porque en ese caso no podría mantener su «actitud crítica». Descartes duda porque, de entrada, no está dispuesto a fiarse de lo que aparece ante el conocimiento; pretende partir de cero, y esto sólo es posible si interviene la voluntad e interfiere en el conocimiento sometiéndolo a un control que, en principio, le es extraño. Pero el problema de la deformación de la conciencia, del que todos podemos tener experiencia, pertenece a la ética más que a la gnoseología.

A lo largo de la historia de la filosofía se han negado las evidencias más claras, incluidos los primeros principios. Esto es posible porque la filosofía es una ciencia que investiga sus propios principios, aunque de modo reflejo, pues no es posible, como pretende el criticismo, comenzar desde cero. Al ser un estudio reflejo, es posible negar lo que previamente se había aceptado de modo «natural».

Aristóteles afirmaba que quien yerra en los principios es incorregible; esto se refiere sólo a las consecuencias obtenidas a partir de los nuevos principios que un filósofo haya adoptado, pero siempre es posible mostrar que ese pensador ha incurrido en contradicción pues, admitiendo y usando los primeros principios en sus razonamientos, luego los niega en sus conclusiones.

16. «Como el juicio erróneo no está causado por la evidencia, su causa se encuentra con mucha frecuencia en la otra facultad espiritual que mueve al entendimiento: *la voluntad*. Ésta no quiere el error por sí mismo, ya que esto implicaría haberlo reconocido ya como error, sino sólo en cuanto que el juicio correspondiente aparece como un bien, ya que pone fin a la búsqueda de la verdad». LLANO, A., *Gnoseología*, 70.

17. «La voluntad mueve al intelecto hacia el fin que la voluntad quiere. Y esto afecta no sólo a los actos de la inteligencia, sino también a sus hábitos. Entre ellos se encuentra la *ciencia*, como conocimiento cierto por causas». Ibídem, 148.

b) *Los grados de certeza*

Un ideal que con frecuencia desearíamos alcanzar es la perfecta certeza en todo lo que conocemos; esto, sin embargo, no es posible, no sólo por las limitaciones de nuestro conocimiento, sino porque no todas las realidades son iguales. Aristóteles advertía ya que «no debemos buscar el mismo grado de certeza en todas las cosas» [18]. Hay que tener en cuenta que hay realidades que son como son necesariamente, y otras que son de un modo u otro accidentalmente; Aristóteles distinguía entre el ser *per se* y el ser *per accidens*; por ejemplo, que la nieve sea blanca es algo esencial a la nieve, pero que un sastre sea músico es accidental al hecho de que sea sastre. No todas las realidades son necesarias, y siempre cabe que lo que habitualmente es de un modo, ocasionalmente sea de otra manera; santo Tomás decía, por eso, que «en materias contingentes —como los hechos físicos y las acciones humanas— basta la certeza de que algo es verdadero en la mayoría de los casos, aunque falle en unos pocos» [19].

La verdad teórica es una, inmutable y universal, pero la verdad práctica, en cambio, es tópica, histórica y plural. Dos y dos son siempre cuatro, pero para viajar a otra ciudad —dejando a salvo que hay muchos modos de no llegar, o sea, que existe también el error— pueden usarse diversos medios de transporte y distintos itinerarios, y aunque uno de ellos sea el mejor en un caso, puede no serlo en otro; además lo que es posible hoy —como viajar en coche— no lo era hace doscientos años. Varias soluciones pueden ser válidas o depender de determinadas circunstancias particulares que hacen que lo mejor para uno no lo sea para otro. En estos casos imponer el propio criterio, como si ese juicio fuera el único válido, podría ser poco acertado. Si la verdad, en ocasiones, es plural, también la certeza ha de serlo; si la verdad depende de situaciones y circunstancias particulares, la certeza variará también en función de esas situaciones. Especialmente, en casos de moral, los demás pueden orientarnos y aconsejarnos, pues las normas morales tienen valor absoluto, pero en definitiva ha de ser cada uno quien decida en conciencia cómo aplicarlas de modo correcto; no se trata sólo de que los demás no puedan sustituirnos —cosa evidente—, sino de que tampoco pueden hacerlo, incluso aunque quisieran.

No es fácil saber, en cada circunstancia, qué debe hacerse, pues lo normal es que quepan muchas posibilidades. En moral, en cambio, sí puede haber certeza absoluta de lo que nunca y en ningún caso es lícito, pues hay acciones que, siempre y para todos, son malas. Hablando de las virtudes morales Aristóteles escribió que «no toda acción ni toda pasión admiten el término medio, pues hay algunas cuyo solo nombre implica la idea de perversidad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Pues todas estas cosas y otras semejantes se llaman así por ser malas en sí

18. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b 13.
19. *S. Th.*, I-II, q. 96, a. 1 ad 3.

mismas, no por sus excesos ni por sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra» [20]. Muchas veces no puede saberse con certeza qué es lo mejor pero, en cambio, hay acciones que, por ir contra la dignidad de la persona, son siempre moralmente malas.

Esto no significa que el campo de las certezas esté reducido a materias muy restringidas. En las ciencias de la naturaleza, que formulan hipótesis y luego las verifican, la certeza es grande aunque no absoluta, porque nuestro conocimiento del mundo físico no es perfecto y porque, como se ha dicho, la leyes y las teorías se forman por generalización, y su campo de aplicación no siempre es conocido con exactitud. En los asuntos humanos suele hablarse de «certeza moral», indicando con ello que podemos saber lo que ocurre habitualmente o en la mayoría de los casos; la razón la acabamos de ver: la verdad práctica es múltiple y además es posible, porque el hombre es libre, que se decida por el error, que elija el mal en lugar del bien.

3. *La duda*

Puede definirse como la vacilación o inestabilidad de la mente ante dos juicios contradictorios, que le lleva a abstenerse de asentir. La duda consiste en la abstención del juicio, no por ignorancia, sino porque ambos extremos parecen falsos (duda negativa) o ambos verdaderos (duda positiva), siendo así que es imposible que dos proposiciones contradictorias tengan el mismo valor de verdad.

La duda es un estado de la mente respecto de la verdad, pues el que duda sabe que ésta existe, pero no puede distinguirla del error; sabe que una, entre dos proposiciones contradictorias, es verdadera, pero no sabe cuál.

Hoy está extendida la opinión de que la duda es una actitud positiva, propia del sabio, de la persona con capacidad crítica, que en principio desconfía de todo y de sí mismo; la certeza, en cambio, implicaría cierta ingenuidad o incluso intolerancia. Se afirma que un cierto escepticismo es necesario y conveniente, tanto para llegar a la verdad como para convivir y respetar a los demás. Pero la duda es siempre un estado provisional del que el hombre procura salir cuanto antes, pues actuar con conciencia dudosa nunca es legítimo ya que es exponerse a cometer graves errores. La tolerancia se funda más bien en la verdad y en la convicción de que la persona merece siempre respeto aunque esté equivocada, en que la verdad no puede imponerse por la fuerza y que la conciencia ajena no puede ser violentada. Sólo quien tenga una concepción elevada de la dignidad de la persona la respetará en todas las circunstancias. El escepticismo y el relativismo no llevan de suyo a valorar a la persona, sino que pueden conducir a relativizarla y, por tanto, a no respetarla.

20. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* II, 6, 1107a 6-15.

Es cierto que quien posee, o cree poseer la verdad, puede sentirse superior y despreciar a los demás o tratar de imponer sus opiniones, pero en este caso su conducta no será consecuente con la verdad que dice poseer. Sin duda en otras épocas históricas se han cometido injusticias en nombre de los derechos de la verdad, pero hoy el peligro es más bien el contrario; en realidad quien está en la verdad debe saber que la persona está por encima de sus opiniones y, si es consecuente, respetará la libertad de las conciencias. El escepticismo, en cambio, lleva a relativizar todo, a aceptar que da igual una cosa que su contraria, y puede acabar en el desprecio de la vida humana o haciendo acepción de personas.

Aunque se trata de un problema moral que cada persona ha de resolver y vivir, es claro que la verdad no sólo no debe ser fuente de conflictos sino todo lo contrario: sólo con ella es posible hacer justicia a la realidad, tratar a cada cosa según su naturaleza y, por tanto, respetarla. Aunque sea cierto que a veces se han cometido crímenes en nombre de la verdad, también lo es que muchos han dado incluso la vida por defenderla frente a quienes querían imponer intereses personales aun a sabiendas de que eran falsos. El bien objetivo puede ser reconocido y aceptado por todos, dando lugar al fin de los conflictos. El subjetivo, no[21].

a) *El problema de la duda universal*

Es imposible comenzar de cero la tarea crítica, la metafísica o cualquier otra ciencia. De modo natural poseemos una serie de certezas que vamos adquiriendo a lo largo de la vida. El único modo de comenzar sin supuestos es, entonces, la duda universal, borrar todos los conocimientos adquiridos desde la infancia. Además, como ya se ha dicho, no cabe acto de pensar sin objeto pensado, es decir, no es posible «evitar» que las ideas se anticipen a la atención.

Descartes edificó su filosofía dudando de todo, pero ¿es posible la duda universal?[22].

1. La primera objeción que se presenta es que semejante duda no es ni puede ser razonable. De hecho Descartes, después de dar algunas razones más o me-

21. En el *Gorgias* de Platón se plantea ya este problema y se apunta la solución: «El *nomos* de la naturaleza sólo puede ser —según la manera de ver de Calicles, que se renueva en el siglo XVI— una variante del *selfish system*, resultado de un paralelogramo de fuerzas naturales. Frente a ello, Sócrates pone de relieve que hay un *koinon agathon*, un bien común, y no sólo como resultado de un compromiso, mientras las fuerzas se mantienen en la balanza, sino como interés específico del hombre racional: "el bien, cuando se revela, es común a todos". El revelarse del bien común para todos significa: razón». SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 141.

22. «He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias». DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, 1ª meditación, 17.

nos objetivas para dudar, sólo logra radicalizarla y hacerla universal recurriendo a otros argumentos inventados e ilógicos.

Una vez que ha dudado de los sentidos porque a veces nos engañan, y que ha desconfiado de su capacidad de razonar porque algunos hombres se equivocan (lo cual llevaría a «andarse con cuidado», pero no a dudar de todo), Descartes se plantea si Dios podría engañarnos; pero viendo que este argumento es inverosímil, poco razonable, da un giro y plantea una hipótesis ante la que la razón no tiene nada que decir porque se trata de un supuesto fuera de toda lógica: la hipótesis del genio maligno que hace que nos equivoquemos incluso en lo que nos parece más evidente. La hipótesis del genio maligno es el abandono de los motivos «razonables» para dudar y la admisión de un motivo voluntario, al margen de que sea o no admisible por la razón. En efecto, «para conducir la empresa de la duda con la irreductible obstinación que exige la investigación de lo indudable no es suficiente a la voluntad las razones que le ofrece el entendimiento. Este camino lógico debe ser abandonado. Es preciso librar a la voluntad de la sujeción del entendimiento» [23].

Para llegar a la duda universal hace falta, pues, guiarse por la voluntad, querer hacerlo, pues es claro que la razón, por sí misma, nunca lo haría. El máximo motivo que la razón puede aportar para dudar de sí misma es la sospecha de que Dios nos engaña, pero este argumento es contradictorio —poco razonable, como el propio Descartes advirtió— y por tanto se destruye a sí mismo.

2. En segundo lugar, la duda universal es intrínsecamente contradictoria. Porque dudar es afirmar algo, a saber, que esto, aquello o todo es dudoso; por eso, quien duda, afirma con certeza: «quien afirma que hay que dudar de *todo* hace ya un juicio, el que representa su misma tesis, que es una excepción a lo que con ella se piensa, pues si de todo hubiera que dudar, nada podría afirmarse: ni siquiera la tesis según la cual todo ha de ser objeto de duda. Tampoco cabe el recurso de sustentar esta tesis como algo simplemente probable, porque la misma probabilidad debe tener un fundamento cierto. Ni tiene sentido afirmar que es dudoso que todo sea dudoso, ya que esta afirmación y todas las que de un modo indefinido se añadieran a ella para aumentar la duda serían otras tantas excepciones a la universalidad de ésta. El que dice tener una duda ya sabe algo: sabe que duda, pues si no lo supiera, ¿cómo podría afirmarla? La conciencia misma de la duda ya es un conocimiento cierto» [24].

Podría objetarse que esto es lo que hace Descartes: afirmar su propia existencia a partir de la duda. Pero no es así. Descartes afirma que si todo objeto es dudoso, existe un sujeto que ha dudado, un sujeto que piensa, y concluye que la existencia de este sujeto no es dudosa porque no es un «objeto» pensado sino un

23. GRIMALDI, N., *L'experience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, París, 1978, p. 231.
24. MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, 464.

«sujeto» pensante. Descartes da un salto del pensamiento a la realidad, y capta su existencia como real, no como pensada.

Lo que aquí decimos es que es imposible que todo sea dudoso, pues la duda misma es indudable. Más que «pienso, luego existo», habría que decir «pienso, luego pienso». Lo indudable no es la realidad del sujeto sino la realidad del pensamiento. Por eso la duda universal implica la siguiente contradicción: «es verdad que no existe ninguna verdad».

3. De la duda universal, si es que fuera posible adoptarla, sería imposible salir. Descartes cree que sí es posible alcanzar la verdad, más aún, piensa que la duda puede ser un buen método para ello, pero no es cierto. Descartes duda de las ideas, de que representen algo real, pero una duda universal sería, en el fondo, una duda sobre la capacidad del pensamiento para alcanzar la verdad; de este modo la duda metódica pasaría a duda escéptica y valdría para ella la crítica que Aristóteles realiza a quienes niegan los primeros principios: que deberían dejar de pensar y comportarse como plantas. Además, ¿cómo llegar a conocer con la razón si la razón es o no válida mientras se duda de ella? Haría falta un procedimiento distinto, un más allá de la razón, para despejar esta duda.

Por tanto, «tampoco es posible demostrar la aptitud de la mente humana para captar la verdad. Toda demostración que se pretendiese hacer de esta aptitud la estaría suponiendo. Ni hace ninguna falta demostrar su existencia, porque es cosa evidente. Basta reflexionar sobre su negación para advertir que el negarla es intrínsecamente contradictorio. Ello puede considerarse como una prueba "por reducción al absurdo", pero nunca como una prueba positiva y directa. Lo evidente de suyo no es directa y positivamente demostrable» [25].

4. *La opinión*

La opinión o probabilidad «significa el acto del entendimiento que se inclina por uno de los miembros de la contradicción con temor de que el otro sea verdadero» [26]. La opinión no es la certeza, por eso quien opina piensa que un extremo es más probable que el otro, pero lo hace sin fundarse en la evidencia. La opinión implica cierto temor a incurrir en el error, aunque no es suficiente para que la persona deje de asentir.

Si no se basa en la evidencia, ¿cuál es su fundamento? Santo Tomás afirma que la causa del asentimiento, en este caso, es la voluntad [27]. No habiendo «razones» suficientes para inclinarse en un sentido, debe intervenir la voluntad añadiendo el plus que falta. Es propio de la opinión, por tanto, que el asentimiento

25. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, 125.
26. *S. Th.*, I, q. 79, a. 9 ad 4.
27. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 4.

no sea firme; aferrarse a las propias opiniones como si se tratara de verdades indiscutibles indica, pues, poco espíritu crítico, pero es un hecho posible e incluso frecuente, y la razón es que, como hemos visto, la opinión se apoya sobre una decisión voluntaria. Esta decisión puede derivar de los propios deseos o intereses, que pueden ser muy fuertes; por eso es importante no confundirlos con la realidad, ni tratar de imponerlos, adaptando la realidad a nuestros gustos. En definitiva se trata de no confundir una certeza basada en motivos objetivos —la evidencia— con la certeza subjetiva; como la verdad no se impone sino que se nos ofrece como un don, es necesario estar alerta para no convertir lo opinable en indudable.

a) *El probabilismo*

Es aquella doctrina filosófica que sostiene que sólo podemos alcanzar conocimientos probables, ya que es imposible lograr con certeza la verdad. El probabilismo es una forma mitigada de escepticismo: como el escepticismo es imposible en la práctica, pues impide actuar y tomar decisiones —ya que exige la suspensión total del juicio—, hay quien piensa que hemos de conformarnos, para la actuación en la vida, con lo probable.

El probabilismo está también muy extendido hoy, cuando en algunos ambientes se defiende un «pensamiento débil», basado sólo en opiniones. Pero un probabilismo absoluto es un contrasentido, pues consiste en afirmar como absolutamente cierto que no existe más que lo probable; lo probable, por consiguiente, sólo tiene sentido en relación con lo verdadero y lo cierto, de modo que si nada fuera cierto, nada sería probable.

Además, y puesto que el probabilismo se usa para decidir, hay que decir que en este caso es cierto que un juicio es probable y otro no, o que uno es más probable que otro; de este modo hemos vuelto de nuevo a la certeza. Lo probable se dice por relación a lo cierto, por eso, si no hubiera conocimientos ciertos o evidentes, la posibilidad de la probabilidad no podría siquiera plantearse.

La opinión tiene, con todo, una gran importancia en la vida del hombre, pues de algunas cosas no es posible obtener un conocimiento cierto, ni tampoco hacer ciencia. Platón, por ejemplo, pensaba que sobre la realidad física, en cambio continuo, no cabe conocimiento científico sino que todo nuestro conocimiento es meramente probable. Aristóteles afirmó que la ciencia no trata sobre lo accidental. En este campo, así como en aquellos en que interviene la libertad humana, no es posible obtener certezas, de ahí que hayamos de actuar fundándonos en probabilidades y contrastando nuestras opiniones con las de otros. Pero, como se ha dicho, la opinión defiende que una alternativa es mejor que su contraria; quien opina no es indiferente. Esto quiere decir que no debe confundirse con el relativismo pues éste, al considerar que todo es igualmente válido, despoja de valor a todo.

5. *La fe*

La fe es el asentimiento, con certeza pero sin evidencia, basado en el testimonio y la autoridad de otro. En la fe el asentimiento está motivado por la voluntad, pues la inteligencia no dispone de la evidencia. Con todo es un asentimiento cierto, no una mera opinión, y sin lugar a dudas.

La certeza de la fe depende del valor del testimonio y de la autoridad de la persona a la que creemos, pero puede ser tan fuerte como en el caso de la certeza por evidencia; la razón es que, en lugar de apoyarnos en la evidencia propia, lo hacemos en la evidencia ajena, que puede ser mayor que aquella si se trata de Dios, de un testigo presencial, de un científico, de un maestro, etc.

a) *La libertad de la fe*

Siempre es posible no asentir a una verdad, incluso en el caso de las evidencias; si no fuera así, el experimento cartesiano hubiera sido imposible, y nadie dudaría nunca de los primeros principios. Pero en el caso de las verdades evidentes se requiere un acto explícito de la voluntad que «frene» a la inteligencia, pues ésta da su asentimiento de un modo natural. En este sentido se ha dicho que la actitud de Descartes es antinatural, pues tuvo que violentar la naturaleza de la inteligencia para impedirle admitir los objetos evidentes, las evidencias objetivas.

En la fe es distinto. Como no hay evidencia, la inteligencia no se siente inclinada a afirmar y ha de intervenir la voluntad. En el escepticismo la voluntad interviene para impedir el asentimiento; en la fe para darlo. Cuando conocemos evidencias, primero poseemos la verdad y luego la amamos, porque se nos presenta como un bien; en cambio, cuando creemos a otra persona, la verdad y la certeza se refieren primero a su credibilidad, y esto nos mueve a aceptar su testimonio, aunque carezcamos de evidencia respecto al contenido de este último. Ahora, basándonos en la credibilidad, vemos como un bien lo que aún no conocemos o conocemos sin evidencia. En el primer caso la verdad nos llevaba al bien; en el segundo, el bien nos conduce a la verdad.

En el acto de fe intervienen siempre la voluntad y la libertad, porque creer se presenta como un bien digno de ser amado. Todos desean por naturaleza saber, pero como en el caso del testimonio ajeno no disponemos de evidencia, tendríamos que conformarnos con la opinión o incluso con la duda; si de hecho asentimos, y además con certeza, es porque interviene la voluntad moviendo a la inteligencia.

b) *La credibilidad*

Por lo dicho podría pensarse que el acto de fe es un acto arbitrario para el que nunca hay motivos suficientes. Así entendida la fe sería algo carente de fundamento, algo así como aceptar unas verdades porque nos da la gana, porque nos cae bien el testigo o porque nos conviene. Pero no es así.

La fe debe tener un fundamento racional, pues en otro caso sería ciega. Ese fundamento es la credibilidad de otra u otras personas, y la credibilidad puede ser confirmada con motivos suficientes. Creer algo es siempre, por tanto, creer a alguien.

Algunos pensadores han defendido, como ya se ha dicho, que la evidencia sólo puede ser subjetiva, que nada es evidente de suyo sino que ha de ser visto como evidente por el sujeto. Esta postura ha llevado a menospreciar la fe y, con ella, el argumento de autoridad. Sin embargo, el acto de fe puede ser muy firme y estar perfectamente justificado. De hecho sin la fe no podríamos vivir ni convivir; las relaciones entre las personas se basan en la confianza mutua, y si el hombre es un ser con cultura, es gracias a la enseñanza, a que unos hombres transmiten a otros sus conocimientos. Si cada persona debiera empezar la ciencia desde cero, la humanidad no hubiera progresado nada, pues sería imposible la transmisión de la cultura. La fe tiene una importancia trascendental en la vida del hombre.

Creer a otros no es muestra de ingenuidad o de poca capacidad crítica; lo sería si no ofrecieran garantías; pero normalmente es gracias a la fe como conseguimos la mayor parte de nuestros conocimientos e incluso nuestras convicciones más firmes.

Lo dicho se entenderá mejor si se considera que el acto de fe no es un acto propio de la voluntad sino del entendimiento. No es la voluntad quien asiente sino la inteligencia, aunque movida por la voluntad. Por eso la fe debe ser siempre razonable tanto en su principio como en su contenido. Sólo la fe ciega es irracional. Y es que la fe, aunque tiene algo de oscuridad, es en sí misma luz, claridad, conocimiento.

c) *La fe sobrenatural*

La fe sobrenatural consiste en el «asentimiento a las verdades reveladas por Dios merced al imperio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia» [28]. La fe sobrenatural es distinta de la fe humana por varios motivos:

a) El contenido de la fe tiene que ver con el fin sobrenatural al que ha sido elevado el hombre; por eso algunas verdades reveladas —los «misterios»— nunca podrían ser alcanzadas por la sola razón. No son verdades «irracionales», lo cual sería una contradicción, sino superiores a la capacidad natural del hombre, pues se refieren a la vida íntima de Dios, que no podemos conocer porque desconocemos la esencia divina, y al plan divino de salvación.

b) Son verdades de salvación, verdades que podríamos llamar «teórico-prácticas», pues exigen un compromiso en la conducta, relativas al fin sobrenatural, no al fin natural.

28. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 9.

Por todo esto se comprende que no baste el imperio de la voluntad, como ocurría en la fe humana; hace falta también la ayuda de la gracia divina. No es que creer a Dios sea más difícil o menos razonable, sino que, por hacer referencia a un fin que supera la capacidad de la naturaleza humana, se requiere también una ayuda especial por parte de Dios que mueva a la voluntad.

Las dificultades que hoy suelen presentarse contra la fe sobrenatural provienen del deísmo, el agnosticismo y el naturalismo, y surgieron durante la Ilustración. El ideal del hombre ilustrado era la autonomía en todos los terrenos, sobre todo en el conocimiento y en el comportamiento moral: el hombre, para llegar a la perfección, a la sabiduría y al gobierno del mundo, no debía depender más que de sí mismo, pues una persona dependiente es como un niño o un menor de edad. Por ello los ilustrados consideraban que, siendo el hombre un ser dotado de razón, no necesitaba, para realizarse en cuanto hombre, de la ayuda de lo sobrenatural; más aún, sería absurdo, desde su punto de vista, que habiendo dado Dios la inteligencia a los hombres, luego nos revelara verdades que superan nuestra capacidad; sería como si Dios jugara con nosotros o como si nos tratara como personas inmaduras. Según este planteamiento Dios no intervendría para nada en la vida de los hombres; por eso los ilustrados negaron la posibilidad de la Revelación, de los milagros y la Providencia divina.

Pero este planteamiento es poco razonable. Es cierto que la filosofía pagana no llegó al concepto de Providencia, como tampoco llegó al de creación, pero, supuesto ésta, es preciso afirmar también aquélla, pues si el hombre depende totalmente de Dios en el ser, con igual motivo dependerá en el obrar, tanto más cuanto que el hombre es un ser abierto intrínsecamente a lo trascendente. Pensar que una criatura puede ser radicalmente autónoma respecto de Dios, dar por supuesto que Dios se olvida de sus criaturas —por muy racionales que éstas sean—, no es valorar más la creación sino justo al contrario; además el fin de la criatura no puede ser otro que Dios mismo. El hombre no es un fin en sí, si por ello se entiende que es el fin de sí mismo o que es un fin para sí. El amor a Dios, que en realidad no es más que corresponder a la predilección del Creador, requiere ser aceptado, y dicha aceptación por parte de Dios es el criterio definitivo para saber si hemos actuado de un modo correcto o no. Dios, en cuanto Creador de personas, no ha manifestado sólo su poder y su sabiduría, sino, sobre todo, su amor. A esto hay que añadir la elevación al orden sobrenatural y la realidad del pecado original.

Puede decirse, pues, que si es razonable e incluso necesario creer a otros hombres, con mayor motivo ocurre lo mismo respecto de Dios. No es una humillación o un defecto depender de Dios, sino justo al contrario; siendo seres racionales es natural que nos ayudemos unos a otros, que exista una autoridad y, con mayor motivo, que necesitemos del cuidado divino. Santo Tomás dice expresamente que la Providencia se refiere más a las criaturas racionales que a las irracionales, y la razón es que «puesto que la criatura racional tiene por el libre albedrío el dominio de sus actos, está sujeta de un modo especial a la providencia

divina, en el sentido de que hay cosas que se le imputan como culpas o como méritos y se le recompensa con premios o con castigos»[29], o sea, porque ha de dar cuenta de sus actos.

6. *El error*

a) *Nesciencia, ignorancia y error*

La ignorancia consiste en la ausencia de aquel conocimiento para el que se posee aptitud. Se distingue de la nesciencia, que es la falta de aquel conocimiento para el que nuestra mente no posee aptitud suficiente. Sólo hay ignorancia en aquello que puede llegar a conocerse.

La ignorancia es un mal, y mal grave, pues el ignorante no puede actuar de acuerdo con la realidad de las cosas, no vive en la realidad pues la desconoce; pero tiene también un aspecto positivo, y es que reconocerse ignorante es el primer paso hacia la ciencia; quien cree poseer la verdad no la busca ni la desea; quien se reconoce ignorante puede sentir deseos de buscarla.

Pero peor es la situación de quien se encuentra en el error. El error consiste en afirmar lo falso como verdadero, en la inadecuación entre el entendimiento y la realidad. Lo opuesto a la verdad no es la ignorancia sino el error; si la ignorancia lleva a no actuar de acuerdo con la realidad, el error conlleva actuar en contra de la realidad. Quien yerra no puede actuar bien, respetar las cosas. Si la ignorancia es un mal, peor es el error, porque es una deformación. El bien de la inteligencia es la verdad, y a ella se inclina como a su fin; errar es, por eso, llegar a otra meta, perderse en el camino de la verdad.

Así como la verdad, propiamente, se da en la mente, el error se encuentra sólo en el pensamiento. La realidad se dice que es verdadera en cuanto que es cognoscible por el hecho de ser; por eso la realidad no puede nunca ser falsa.

El criticismo, que busca más la certeza que la verdad, trata a la realidad como si ésta pudiera engañar o mentir. El criticista piensa que ninguna realidad es evidente de suyo, sino que ha de ser hecha evidente por el sujeto después de someter las ideas a un control; según esto, la realidad engendra en nosotros tanto ideas verdaderas como falsas, de ahí que sea necesaria la tarea crítica. Esta postura es absurda. Como ya se ha dicho, para la realidad ser conocida es una denominación extrínseca, y además no es ella la «causa» del conocimiento (así pensaba Descartes, por ejemplo; y Kant definía la sensación como pura pasividad), sino que conocer es una acción que realiza el sujeto pues la inteligencia «entendiendo, forma y formando, entiende»[30]: las ideas no son producto de la acción de

29. *S. Th.*, I, q. 22, a. 2 ad 5.
30. Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, I, q. 27, d. 12, a. 5.

la realidad sobre la mente, entre otras cosas porque lo material no puede actuar sobre una facultad espiritual, sino que es el propio sujeto quien hace inteligible la realidad material (Aristóteles dice de los entes corpóreos que son inteligibles en potencia). Sólo cuando se concibe el conocimiento como una «pasión» es cuando puede pensarse que la realidad puede ser la causa del error[31].

Tampoco puede pensarse que la inteligencia (y en general toda facultad de conocimiento) se equivoca por naturaleza, pues eso sería como afirmar que no es una facultad de conocimiento. Por eso la inteligencia no se equivoca nunca cuando actúa al margen de las demás potencias o facultades humanas: es el caso de los sentidos respecto de su objeto propio y de la abstracción; el objeto abstracto nunca es falso, pues es fruto de la iluminación de los fantasmas por el intelecto agente antes de que, por decirlo así, «manipulemos» los datos obtenidos en esta primera operación intelectual. No hay que olvidar que la esencia de los entes corpóreos es el objeto propio de la inteligencia humana.

b) *Las causas del error*

La inteligencia no se equivoca por naturaleza; esto significa que el error es siempre algo accidental, que ocurre porque de algún modo la persona interfiere en la acción del entendimiento. Esta interferencia, sin embargo, es necesaria, pues sin ella no podríamos conocer la realidad; por ejemplo, no podríamos juzgar[32].

Siempre que nos equivocamos ha habido una inadvertencia, una distracción. La causa del error está en que juzgamos y asentimos sin basarnos en la evidencia pues, como hemos visto, no es posible que nos engañemos en lo evidente. Cuando por precipitación, por deseo de que las cosas sean de un modo y no de otro, porque estamos apasionados y la pasión ciega, o por cualquier otra causa, asentimos ante unos conocimientos no evidentes, se produce el error. En estos casos no es la evidencia objetiva la que mueve al entendimiento, sino un impulso subjetivo que proviene de las pasiones o de la voluntad; también el cansancio, la falta de atención o la distracción, pueden ocasionar el error. Puesto que la realidad no miente, las causas de lo falso hay que buscarlas siempre en el sujeto.

Cuando nos equivocamos no somos conscientes de ello (salvo que el error sea querido, pero en ese caso la persona no se ha equivocado sino que ha engañado o se ha autoengañado), pues quien sabe que está en el error deja, por ello mismo, de estarlo. Por eso todo error va acompañado de ignorancia; esta ignorancia es lo que hemos llamado «falta de evidencia». Quien se equivoca piensa que está en

31. Lo que aquí se dice no se opone a la idea tantas veces repetida de que *esse rei... causat veritatem intellectus*. El ser es causa de la verdad, pero no del conocimiento. El conocimiento es una acción inmanente que realiza el sujeto, no una mera reacción pasiva ante la realidad.

32. «En rigor, el acto (de conocer) realmente no se equivocó; me equivoqué yo». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento,* I, 61. Esta frase recoge bien la idea que se trata de expresar en el texto.

la verdad, aunque no pocas veces pueda ser más o menos consciente de que está obteniendo conclusiones precipitadas y de que, por consiguiente, puede no estarlo.

III. Conocimiento y libertad

1. *La libertad del conocimiento*

El hombre es un ser libre, que se autodetermina y se gobierna a sí mismo. Para poder ejercer la libertad es necesario el conocimiento, pues nada puede ser querido si no es previamente conocido; de otro modo la libertad sería una fuerza ciega que, por lo mismo, podría tanto construir como destruir. Este hecho —la libertad requiere del conocimiento— nos indica que, aunque sea posible un control voluntario, la verdad es, ante todo, un don que la realidad nos otorga, no un efecto de una actividad programada por el hombre.

Para poder decidir y amar, lo primero es conocer la realidad y aceptarla tal cual es; por eso la actitud primera del hombre, antes de lanzarse a la acción, debe ser la actitud contemplativa, gracias a la cual podemos acoger y aceptar la realidad. Aunque el hombre sea un ser que posee «logos» y que puede imponerlo a la realidad mediante la técnica, ha de aceptar, sin embargo, que la racionalidad de lo real es previa a su actuación. Si el amor es, fundamentalmente, dar, buscar el bien para los demás, lo primero que el hombre ha de saber es cómo son esas otras realidades, cuál es su ser y aceptarlo; intentar «imponer» un modo de ser al margen del que las cosas tienen, es desvirtuarlas. Por eso la actitud intelectual más profunda ha de ser el respeto y el amor a la verdad. Sólo la verdad nos hace libres[33].

Sin embargo, el hombre, por ser dueño de sí mismo, tiene la posibilidad de controlar su inteligencia, de aceptar o no la verdad. La libertad puede, en primer lugar, dirigir la atención, de modo que pensamos lo que queremos, pudiendo dejar de lado u olvidar la verdad.

Más radicalmente, la libertad puede controlar la inteligencia, y llegar incluso a negar lo evidente. En el comienzo de la Edad Moderna ésta fue la actitud fundamental: desconfiar de la razón, someter todos sus conocimientos a la duda e imponer un criterio subjetivo de evidencia; de este modo se busca antes la certeza que la verdad y se trata a la realidad, que se manifiesta en el conocimiento, como si pudiera ser mentirosa, como si pudiera inducirnos a error.

Aunque es cierto que nos equivocamos con frecuencia, la causa de los errores no puede estar, en primer término, ni en la realidad ni en la inteligencia; si así fuera sería imposible llegar a la verdad, e incluso aunque se llegara, no sería posible distinguirla de la falsedad. Por eso la actitud ante la verdad y la realidad no

33. «La capacidad de verdad del hombre es también lo contrario de la autonomía. Es el paso hacia lo abierto, "hacia lo libre", hacia la región en que lo que es se nos manifiesta como es». Spaemann, R., *Personas,* 207.

ha de ser de desconfianza sino de apertura. El control voluntario de la inteligencia necesariamente estará dirigido a un fin, fin elegido y querido antes de conocer la verdad, fin, por tanto, subjetivo, que lleva a poner la verdad al servicio de una causa, y no a ponerse al servicio de la verdad. Cuando esto ocurre es imposible ya amar la verdad y guiarse por ella; el sujeto se instala en el centro de la realidad y la usa de acuerdo con sus intereses subjetivos.

Cuando Descartes, por ejemplo, niega hasta lo evidente, está haciendo violencia a la razón; por eso se ha dicho que su actitud es antinatural. Pero como hemos visto, la persona es «además» del pensar, de suerte que el pensamiento —y la verdad— no son su ser sino que le vienen dados; esto quiere decir que el hombre dispone de la verdad para gobernarse, pero no puede usar arbitrariamente de ella. Aceptar la verdad es aceptar la realidad.

Quizás pueda parecer que el hombre es más libre si no respeta la realidad, si la somete por completo a su control; de este modo manifestaría mejor su poder y su dominio[34]. Pero hay que tener en cuenta que no aceptar la verdad es, antes que nada, no aceptarse a sí mismo, no guiarse por la inteligencia. Cuando esto ocurre el hombre se degrada porque actúa como un ser no racional. Lo propio de la persona es, por eso, convivir, coexistir, dar y darse, no dominar o aniquilar; si el dominio sobre la realidad lleva a destruirla o desvirtuarla, el hombre se queda solo ante sí mismo y ante el mundo, la verdad desaparece y la posibilidad de crecimiento —de amar— de la persona se anula. Y es que «no nos abrimos a la realidad por una decisión. Vivenciamos que *ella* se nos abre, y esta vivencia es el comienzo del amor. Pero existe la posibilidad de negarse a esa experiencia. Nos encontramos en lo abierto de antemano, pero también tenemos una tendencia a rehusar y a recluirnos en nosotros mismos»[35].

2. *El amor a la verdad*

En todos los campos del conocimiento es importante el amor a la verdad, pero especialmente lo es al hacer filosofía —amor a la sabiduría—, por el objeto y la trascendencia de este saber.

Las ciencias positivas tratan de conocer el mundo e incluso el cuerpo y el espíritu humanos, pero como si se tratara de realidades ajenas a nosotros; en este

34. «Podemos, si queremos, reconocer a un viviente con el que nos encontramos como ser que vive y siente. Podemos, análogamente a como podemos simularlos, considerarlo como máquina y tratarlo de forma correspondiente. Podemos —si logramos el uso de la razón y se rompe nuestra originaria unidad simbólica con lo real— negarnos a reconocer otra identidad que se nos manifiesta, y recluirnos en la *curvatio in se ipsum*. Como podemos hacer todo esto, puede parecer que estamos de algún modo por encima del bien y del mal, y que tenemos que elegir o decidir "autónomamente" entre los dos... Pero se trata de un engaño...». SPAEMANN, R., *Personas*, 207-208.
35. SPAEMANN, R., *Personas*, 208.

sentido puede interpretarse la pretensión de «objetividad» a ultranza que las caracteriza. Pero sólo la filosofía trata de conocer el sentido de la realidad, del hombre, de la vida. Cuestiones como la existencia de Dios, la felicidad, la virtud, el bien y el mal, el sentido de la técnica y del dominio del mundo, etc., sólo son estudiadas por esta ciencia que, por ello, es también sabiduría. Además la filosofía no es una ciencia positiva, en el sentido de hipotética; no formula hipótesis porque desea alcanzar el sentido último de la realidad.

Por eso es especialmente importante la rectitud moral, el amor a la verdad, en el estudio y la investigación filosóficas. Las cosas, empezando por el ser que somos, por nuestra propia libertad, que es recibida, son como son nos guste o no, y tienen una finalidad que hemos de respetar si queremos, a partir de ellas, alcanzar un grado más alto de perfección. Siempre cabe, en cambio, querer adaptar la realidad, incluso la nuestra propia, a un fin marcado subjetivamente y que, por ello, no concordará con su sentido objetivo. Hay que tener en cuenta que no podemos saber lo que es un ser determinado —un caballo, un perro— más que acudiendo a la realidad y contemplándolo; eso mismo ocurre con el hombre: no sabemos lo que somos y lo que debemos ser si no es estudiando lo que somos por naturaleza, lo que nos ha sido dado. Cualquier proyecto que no parta de dicho conocimiento, y del respeto por la realidad, acabará deshumanizando al hombre, porque será una desviación de su vocación, de su fin y sentido.

Porque somos libres tenemos la posibilidad de actuar *contra naturam*, de querer cambiarnos en nuestro propio ser; pero, como hemos visto, la verdad se funda en el ser de las cosas, no en el pensamiento. Por eso, cuando actuamos de espaldas a la verdad actuamos contra la realidad y, de este modo, es imposible mejorarla, llevarla a su fin original. Se comprende así que sólo la verdad puede hacernos libres.

Estas aclaraciones son más pertinentes por cuanto la verdad no se nos da fácilmente y ha de ser buscada como un fin. Aunque ante la verdad hay que tener una disposición de apertura, esto no significa que se nos dé sin esfuerzo y sin un decidido empeño por nuestra parte. Esto hace más difícil la aceptación de la verdad, porque ahora no se trata solamente de no negarla, sino de poner empeño en buscarla incluso aunque alguna vez pueda contrariar los propios gustos, las propias ideas o los propios proyectos. Amar la verdad es también adecuarse a ella en las decisiones, en las obras y en los fines. El mismo propósito de buscar la verdad, de proponérsela como fin, es una decisión libre que está en la raíz de las demás decisiones, y no consiste en otra cosa que en aceptar libremente nuestro mismo ser. «En el orden antropológico el encuentro con la verdad es operativo: saca fruto de la verdad encontrada; *veritatem facientes in caritate*, dice san Pablo. La operatividad en cuestión, aunque no quepa sin la verdad, es aportada por la libertad. La razón no está ya por encima de la libertad, sino que la libertad se hace cargo de la verdad»[36]. Ponerse al servicio de la verdad no lleva consigo dejación o rebajamiento de la pro-

36. POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, 201-202.

pia dignidad, porque la verdad ha de ser asumida libremente, como aquello que hace posible el propio despliegue de la persona.

El hombre no es el fin del hombre; la autonomía, tal y como se entiende desde la Ilustración hasta nuestros días, no nos hace más libres, sino que agarrota el ser del hombre y le impide trascenderse y llegar lejos. Si se pierde de vista que el conocimiento y la libertad son puertas por las que la persona se abre e ingresa en lo que está más allá de sí misma, si, con Kant, se piensa que el sujeto construye su propio objeto y se da a sí mismo su propia ley moral, con el único fin de realizarse como ser racional, la verdad se pierde y el bien se desnaturaliza. Por tanto, «frente al rigorismo de la ética kantiana, se debe decir que no es la exigencia de imparcialidad el fundamento de toda decisión ética, sino la percepción de la realidad del otro de la misma manera que la del propio yo. Según Kant, la experiencia de imparcialidad no requiere ulterior fundamentación. Ella parece ser la base de toda fundamentación... La cosa es de otro modo cuando la exigencia de imparcialidad —es decir, de justicia— se funda en una evidencia de percepción, en la evidencia de la realidad del otro y de la propia como realidad de un sujeto y no sólo como realidad de un objeto del instinto. Esta evidencia es de hecho la base de toda ética. Por eso no hay ética alguna sin metafísica. El solipsismo no puede llegar a la noción de obligación moral» [37].

Aceptar que nuestro ser es recibido, reconocer la propia condición de criatura, no significa la renuncia a uno mismo o una humillación original que nos impida ser libres. Al contrario. Significa que la verdad hay que buscarla con humildad, con paciencia y con esfuerzo, porque su fundamento es la realidad, y que la libertad está destinada a una entrega que nos eleva por encima de nosotros mismos. Por eso la humildad intelectual, el rendirse ante la evidencia sin tratar de dominar sobre las cosas, es ya un acto de generosidad propio de la persona. La verdad no se nos impone sino que se nos ofrece, y aceptarla no es humillarse sino acoger un don que nos hace capaces de ir más allá de nosotros mismos, de trascendernos, y de poder conocer todas las cosas desde el punto de vista del Creador, es decir, que nos permite acceder a la virtud de la sabiduría. Como dijera santa Teresa, humildad no es otra cosa que andar en verdad.

37. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, 155.

Bibliografía

1. Artigas, M., *Filosofía de la ciencia,* EUNSA, Pamplona, 1999.
   — *Filosofía de la ciencia experimental,* 3ª ed., EUNSA, Pamplona, 1999.
2. Cardona, C., *Metafísica de la opción intelectual,* 2ª ed., Rialp, Madrid, 1973.
3. Fabro, C., *Percepción y pensamiento,* EUNSA, Pamplona, 1978.
   — *Drama del hombre y misterio de Dios,* Rialp, Madrid, 1977.
4. García González, J.A., *Teoría del conocimiento humano,* EUNSA, Pamplona, 1998.
5. García López, J., *Lecciones de metafísica tomista,* EUNSA, Pamplona, 1997.
   — *Doctrina de santo Tomás sobre la verdad,* EUNSA, Pamplona, 1967.
6. Gilson, É., *El realismo metódico,* 3ª ed., Rialp, Madrid, 1963.
   — *El tomismo,* 4ª ed., EUNSA, Pamplona, 2002.
   — *Elementos de filosofía cristiana,* 3ª ed., Rialp, Madrid, 1981.
   — *La unidad de la experiencia filosófica,* 4ª ed., Rialp, Madrid, 1998.
   — *El ser y los filósofos,* 4ª ed., EUNSA, Pamplona, 2001.
7. Inciarte, F., *El reto del positivismo lógico,* Rialp, Madrid, 1974.
8. Livi, A., *Crítica del sentido común,* Rialp, Madrid, 1995.
9. Llano, A., *Gnoseología,* 5ª ed., EUNSA, Pamplona, 2000.
   — *Sueño y vigilia de la razón,* EUNSA, Pamplona, 2001.
   — *El enigma de la representación,* Síntesis, Madrid, 1999.
   — *Metafísica y lenguaje,* 2ª ed., EUNSA, Pamplona, 1997.
10. Maritain, J., *Los grados del saber,* Desclée, Buenos Aires, 1947.
11. Millán-Puelles, A., *Fundamentos de filosofía,* 12ª ed., Rialp, Madrid, 2001.
    — *La estructura de la subjetividad,* Rialp, Madrid, 1967.
    — *Teoría del objeto puro,* Rialp, Madrid, 1990.
    — *Léxico filosófico,* Rialp, Madrid, 1984.
    — *El interés por la verdad,* Rialp, Madrid, 1997.
12. Murillo, J.I., *Operación, hábito y reflexión,* EUNSA, Pamplona, 1998.
13. Pieper, J., *El descubrimiento de la realidad,* Rialp, Madrid, 1974.

14. POLO, L., *Introducción a la filosofía*, 2ª ed., EUNSA, Pamplona, 1999.
— *Curso de teoría del conocimiento*, 4 vol., EUNSA, Pamplona, 1984-1996.
— *La persona humana y su crecimiento*, 2ª ed., EUNSA, Pamplona, 1999.
— *Sobre la existencia cristiana*, EUNSA, Pamplona, 1996.
— *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.

15. SANGUINETI, J.J., *La filosofía de la ciencia según santo Tomás*, EUNSA, Pamplona, 1977.
— *Lógica*, 5ª ed., EUNSA, Pamplona, 2000.

16. SELLES, J.F., *Conocer y amar*, 2ª ed., EUNSA, Pamplona, 2000.
— *Los hábitos adquiridos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.
— *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

17. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991.
— *Ética: cuestiones fundamentales*, 6ª ed., EUNSA, Pamplona, 2001.
— *Personas*, EUNSA, Pamplona, 2000.

18. VERNEAUX, R., *Epistemología general o crítica del conocimiento*, 2ª ed., Herder, Barcelona, 1971.
— *Filosofía del hombre*, 3ª ed., Herder, Barcelona, 1971.